

5 XV A2/17

# Königsteiner Blätter

---

## INHALT

### I. und II. Jahrgang 1955/1956

#### I. Aufsätze

- Gottschalk J., *Der geistliche Verwandtenkreis der heiligen Hedwig — ein Band zwischen Ost und West.* II, 100—111
- Groß E., *Ist Atheismus überhaupt möglich?* II, 73— 80
- Hadrossek P., *Die Problematik des Rechts auf Heimat* I, 3— 10  
II, 41— 48
- Hosp E., *Die Abstammung des hl. Klemens Maria Hofbauer* I, 16— 23
- Huber A. K., *Begegnungen zwischen Goethe und dem Katholizismus in Böhmen* II, 22— 34  
II, 112—133
- Kindermann A., *Die Weihe der aus den deutschen Ostgebieten vertriebenen Theologen (Ost-Theologen)* II, 10— 21
- Klapper J., *Mittelalterliches Geistesleben in Oberschlesien (1.)* II, 49— 54
- Kosler A. M., *Profil der Dichtung Oberschlesiens* II, 55— 69
- Krempel A., *Der kenternde Gemeinschaftsbegriff* II, 1— 9
- Krempel A., *Was heißt Überzeugung?* II, 81— 86
- Scheffczyk L., *Zur theologischen Sinnbedeutung des Verhältnisses von Heilsgeschichte und Weltgeschehen* II, 86— 99
- Schmauch H., *Veit Stoß oder Wit Stwosz?* I, 24— 26
- Sladek P., *Von der „Ewigkeit“ des Volkstums* I, 11— 16

#### II. Berichte

- Adalbert, *Der heilige* I, 26— 27

#### III. Besprechungen

- Fuchs J., *Lex naturae* I, 27— 28
- Funder F., *Vom Gestern ins Heute* II, 34— 35
- Grentrup Th., *Die Apostolische Konstitution „Exul Familia“ zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage* II, 35— 38
- Häring B., *Soziologie der Familie* I, 28
- Hildebrand D. v., *Die Menschheit am Scheidewege* I, 29
- Holländer A., *Vom Schein zur Wirklichkeit* II, 133—135
- Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen* II, 38— 40
- Kuhn W., *Siedlungsgeschichte Oberschlesiens* II, 72
- Nadolny E., *Die Siedlungsleistung der Zisterzienser im Osten* II, 135
- Rhode G., *Die Ostgebiete des deutschen Reiches* I, 29
- Rogalski A., *Kosciol katolicki na Slasku, Studia nad dziejami Diecezji Wroclawskiej. Die katholische Kirche in Schlesien. Studien zur Geschichte der Diözese Breslau.* II, 69— 72
- Sturm H., *Eger — Geschichte einer Reichsstadt, 2. Bde.* I, 31— 32
- Sudetendeutsches Geschichtsbild in Vergangenheit und Gegenwart. (Schriftenreihe der Ackermannngemeinde, Heft 7)* I, 29— 30

# Königsteiner Blätter

Wissenschaftliche Beilage zu den „Mitteilungen für  
die heimatvertriebenen Priester aus dem Osten“

II/1956 · Nr. 1

## Der kenternde Gemeinschaftsbegriff

Eine philosophische Untersuchung in thomistischer Schau

Dr. A. Krempel, Königstein/Ts.

### I

In Nummer 1 der *Königsteiner Blätter* hatte P. Dr. Sladek zutreffend bemerkt: „Die entscheidende Frage unserer Zeit ist, ein richtiges Bild vom Menschen zu gewinnen und damit eine rechte Ordnung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft“ (S. 11). Er zeigte das anhand des Volksbegriffs. In seinen Spuren sei hier der Rahmen weiter gespannt. Der Wesenheit der Gemeinschaft im allgemeinen soll nachgegangen werden, so wie sie der *hl. Thomas von Aquin* sah, so wie sie heute begriffen wird. Ein klares Bild darüber zu erhalten, erscheint um so dringlicher, als noch um die Jahrhundertwende *Ludwig Stein*, damals Philosophieprofessor zu Bern, in einem *H. Spencer* gewidmeten Buch fast eine Seite neuer Gemeinschaftsdefinitionen zusammenstellte — allerdings ohne die thomistische — und schließlich ernüchert bekennt: „Es fehlt heutigen Tags noch an einer befriedigenden“<sup>1</sup>. Ob er, bei derselben Unterlassung, im Jahre 1956 anders spräche?

Vor jeder weiteren Darlegung seien die offenbar verwandten Begriffe Gemeinschaft (*communitas*) und Gesellschaft (*societas*) gegeneinander abgegrenzt. Für *Wilhelm Hauck* enthält „das Wort Gesell, gesellen, . . . die Vorstellung des Zu- und Aneinanderkommens, der räumlichen Annäherung . . . nicht des In- und Miteinander der Zugehörigen; das eigentliche In- und Miteinander wird durch das Wort Gemeinschaft bezeichnet“<sup>2</sup>. *Heinrich Pesch S.J.* übernimmt dieselbe Deutung<sup>3</sup>. Tatsächlich sprechen wir von einer menschlichen Gesellschaft, nicht von einer menschlichen Gemeinschaft; empfehlen gute Gesellschaft, warnen vor schlechter; vernehmen die Gründung einer Aktiengesellschaft; treten einer Bruckner-Gesellschaft bei. In allen Fällen ist die Bindung mehr lose. Dagegen bezeichnen wir die Ehe, mit ihrem ausgeprägten In- und Miteinander, als Gemeinschaft, nicht als Gesellschaft; ebenso den Staat; ebenso eine

<sup>1</sup> L. Stein, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, Stuttgart 1903<sup>2</sup>, S. 412.

<sup>2</sup> W. Hauck, *Staat und Gesellschaft in den volkswirtschaftlichen Systemen der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1880, S. 48.

<sup>3</sup> H. Pesch S.J., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Freiburg i. Br. 1942<sup>2</sup>, I, S. 76.

Ordensfamilie. Letzten Endes haben jedoch Gemeinschaften und Gesellschaften im straffen Sinn dasselbe Gepräge. Was hier von jenen ausgeführt wird, gilt deshalb auch von diesen.

Zweite Vorbemerkung. Überwiegend erscheint heute das Wort Gemeinschaft in der Einzahl. Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß in der Außenwelt nur Gemeinschaften vorkommen, in der Mehrzahl: diese oder jene Ehe, dieser oder jener Staat, dieser oder jener Verein. Nur die Kirche bildet eine Ausnahme, indem sie durch den positiven Willen Christi einzig ist, mögen noch so viele Religionsgemeinschaften die Erde bevölkern. Die geläufige Formel: Kirche und Staat ist also nicht parallel gebaut. Mit einem Einzelbegriff verbindet sie einen Allgemeinbegriff. Ähnlich drückt das Wort Gemeinschaft einen Allgemeinbegriff aus: unzählige Gebilde haben darauf Anspruch.

Unzählige Gebilde! Woraus bestehen diese Gebilde? Die Hauptfrage klingt bereits an. — Kein Mensch bezweifelt, daß jede Gemeinschaft sich irgendwie aus Menschen zusammensetzt. Ich gehöre einem Turnverein an, ich bekenne mich zur katholischen Kirche, ich bin Mitglied des Kapuzinerordens, hören wir. Wo immer eine Gemeinschaft auftaucht, heiße sie nun: Ehe, Kirche, Staat, Gilde, Verein, Bruderschaft, Bund, Partei, Gewerkschaft, Innung, Körperschaft, Orden, Verband oder wie immer: stets verbinden sich Menschen. Mitglieder nennt man sie treffend. Mitglieder, weil nie ein Mensch allein eine Gemeinschaft ausmacht, sondern immer mehrere. Ausnahmsweise zwei, so in der Ehe — nur die Eltern sind ja verheiratet, nicht die Kinder — in allen andern Fällen wenigstens drei, laut dem alten Rechtssatz: *Tres faciunt collegium*. Ja die meisten Staaten sowie die Kirche zählen Millionen von Mitgliedern.

## II

Wenn jede Gemeinschaft aus Menschen besteht, erschöpft sich doch keine in deren bloßer Summe. Etwas weiteres kommt hinzu. Fragt sich nur: was?

Um diese Unbekannte zu finden, prüfen wir die verschiedenen Bedeutungen des Wortes: Gemeinschaft. Denn es handelt sich — eine grundlegende Erkenntnis — um ein *übertragenes* Wort. Heißt die Menschheit so, dann in einem andern Sinn als etwa ein Staat; und rät man einem Gemütskranken, sich „nicht von der Gemeinschaft abzusondern“, denkt man an eine andersgeartete Gemeinschaft als bei der Mahnung zu „gemeinsamem Vorgehen“.

Indem weiteste Bedeutungen hier außer acht gelassen werden, bleiben *drei Hauptbedeutungen* übrig.

Scharen sich mehrere Gaffer um einen Angler, oder blicken sie einem Landschaftsmaler auf die Leinwand, oder verfolgen sie gespannt, aber untätig, die Verhaftung eines Einbrechers, liegt nur uneigentlich eine Gemeinschaft vor. Eine Gruppe oder eine Menge ist versammelt, falls viele herumstehen. Soll sowohl die große Zahl als das Instinktmäßige ihres Tuns betont werden, sprechen wir von einer Masse oder auch Unmasse.

Verschiedene Menschen können aber auch, zwar zufällig, doch absichtlich zusammentreten, um gemeinsam irgendwo Hand anzulegen; etwa bei einem Eisenbahnunglück. Damit entstand eine Tatgemeinschaft. Sie währt meist nur kurz; löst sich nach dem Ende der Notlage auf.

Endlich — und dieser Fall beschäftigt uns im folgenden direkt — können sich mehrere Menschen planmäßig verbinden. Sei es auf Lebenszeit, wie in der Ehe oder in einem Orden; oder doch auf länger, so bei der Gründung einer Baugenossenschaft, einer Sparkasse, eines Sportvereins. Eine Rechtsgemeinschaft entstand: mit Satzungen, Abzeichen, allenfalls einer Fahne und eigenen Tracht. Immer aber mit fest umrissenen Rechten und Pflichten. *Jus et obligatio* lesen wir im Kirchenrecht hinsichtlich der Ehe. Dasselbe Zweigespann zieht jede Rechtsgemeinschaft, angefangen von den umfassendsten, der Kirche und den Staaten, über die naturhafteste, die Ehe, bis hinunter zu irgendeinem Wanderbund.

Solche Rechte und Pflichten sind nicht nichts; sind auch keine bloßen Gedanken-dinge. Sie gehören der Außenwelt an, obschon nicht als etwas Körperliches, sondern als etwas Geistiges. Sie sind keine geistigen Wesen; doch mit Wesen, mit Menschen, verbunden. Es handelt sich um etwas Eigenschaftliches, um geistige Eigenschaften, der dritten aristotelischen Kategorie angehörend, der Beschaffenheitskategorie (*qualitas*), und zwar deren Untergruppe: Anlage (*habitus*).

Vor der Gründung oder vor dem Eintritt besaß ich solche Rechte und Pflichten noch nicht. Wird die Gemeinschaft aufgelöst oder trete ich aus — falls ein Austritt überhaupt möglich — erlöschen sie. Rechte und Pflichten bilden die Seele jeder natürlichen Rechtsgemeinschaft, ihr tragendes Gebälk, ihr einigendes Band. Die Pflichten binden mich den andern Mitgliedern gegenüber; die Rechte, die mir zukommen, entsprechen den Pflichten der andern gegenüber mir.

## III

Aber wozu bin ich, wozu sind die andern verpflichtet? Wozu bin ich, wozu sind jene berechtigt? Entscheidende Frage! — Verpflichtet bin ich, den andern zur Erreichung des Eigenziels (*finis specifi*) der betreffenden Gemeinschaft zu helfen. Berechtigt bin ich, von ihnen beim gleichen Bemühen dieselbe Hilfe zu erhalten.

Wie der hl. *Thomas von Aquin* ausführt, und die Erfahrung tausendfach bestätigt, lassen sich ja unzählige Werte unmöglich vom Einzelmenschen allein erreichen. So die Fortpflanzung, die Sicherheit des Lebens, das Seelenheil, eine Fachausbildung, die meisten Erwerbsquellen, zahlreiche Freuden. Unsere Natur ist zu unselbständig dazu. Darum — *um unserer Unzulänglichkeit abzuhelfen* — tun wir uns mit andern zusammen. Was den beschränkten Kräften des einzelnen versagt bliebe, gelingt der gemeinsamen Anstrengung. Tatsächlich begründet der Aquinate die Gemeinschaftsbildung beharrlich mit dem Ungenügen des einzelnen. Sogar die bekannte aristotelische Bezeichnung des Menschen als eines Gesellschaftswesens führt er darauf zurück. Kein Wort von der Erhabenheit einer Gemeinschaft über die Mitglieder. Stets leitet

ihn der Gedanke an den Nutzen, den Vorteil, sagen wir es gelinder: an Wohl und Ergänzung der menschlichen Einzelpersönlichkeit<sup>4</sup>.

An einem biblischen Beispiel erläutert: Petrus, Jakobus, Johannes, Andreas und andere Galiläer bildeten nach neueren Erkenntnissen eine Fischerei-Genossenschaft; sie allein gewährleistete einen ausgiebigen Fang. Der Fischfang stellte also den Gemeinwert dar, das *bonum commune*, den spezifischen Gemeinschaftszweck, den die Genossen vereint anstrebten. *Commune* heißt der Wert nicht deshalb, weil er an sich höher stünde als ein Einzelwert. *Commune* heißt er, weil er gemeinsam verwirklicht wird, und weil er mehreren, *pluribus*, fruchtet<sup>5</sup>.

Mehreren fruchtet! Und deshalb gewollt wird! Der nächste, gemeinsame, spezifische Zweck einer jeden Gemeinschaft wird von den Mitgliedern ihretwegen angestrebt<sup>6</sup>. Die Apostel hätten gelacht, wenn man sie gefragt hätte, ob sie die Fische „für die Gemeinschaft“ fangen. Für sich taten sie es, um durch deren Verkauf sich und ihre Angehörigen durchzubringen. Seinetwegen tritt jeder Mensch geordneterweise Gemeinschaften bei oder findet sich in sie hineingestellt. Er sucht den Lebensunterhalt, äußere Sicherheit (Staatsziel), Seelenheil (Ziel der Kirche), größeres Wissen, erhöhte Lebensfreude. Lauter persönliche Werte; notwendige oder doch nützliche Ergänzungen derer, die allein Wesen sind, allein denken und wollen können, allein etwas zu tun vermögen: „*Omnis operatio est individuorum distinctorum*“<sup>7</sup>. Wer hätte je „die“ Gemeinschaft einen Wagen ziehen, ein Netz auswerfen, eine Waffe handhaben sehen? Nur Einzelmenschen können handeln, sich verantworten, zur Seligkeit gelangen oder sie verfehlen: sie allein sind *Personen*, „das Höchste im gesamten Naturbereich“<sup>8</sup>.

#### IV

Betont demgegenüber *Thomas* mit oft fast verwirrender Eindringlichkeit einen Vorrang des *bonum commune*, so hat er dessen erwähnte umfassendere Ursächlichkeit im Auge; spricht ferner weitgehend als Echo der antiken Staatsauffassung, die das Verhältnis zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft teilweise umdrehte; denkt endlich, zutiefst christlich, an das Weltganze, wo, wie wir noch sehen werden, der einzelne

<sup>4</sup> „Non potest homo habere vitam iucundam sine consortio, quia non habet in se unde *sibi* quantum ad omnia *sufficiat*“ (in Boeth. Trin. q. l. a. 4 ad 5). — „Unus homo *non sufficit sibi* si solus vivat . . . Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat“ (3 Gent. c. 85). — „Naturale autem est homini ut sit animal sociabile . . . Nam *unus homo* per se *sufficienter* vitam transigere non posset“ (Reg. Princ. c. 2). — „Est igitur necessarium homini ut in multitudine vivat, ut unus ab alio *adiuvetur*“ l. c.). — „Homo naturaliter est animal sociale, utpote qui *indiget* ad vitam *suam* multis, quae *sibi ipse solus* praeparare non potest. Consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur *sibi* auxilium ad *bene vivendum*“ (in Eth. Arist. I. lect. 1).

<sup>5</sup> *Commune bonum*, ad quod *plures pervenire* possunt“ (3 Gent. c. 44). — „Dicitur enim *dupliciter* aliquid *commune*. *Uno modo* per consecutionem vel praedicationem (v. gr. nomen: homo, animal, bonus) . . . *Alio modo* per modum *causae* (efficientis): sicut causa quae, una numero manens, ad *plures effectus* se extendit; *et sic* illud quod est communius, est *nobilius*“ (Verit. q. 7 a. 6 ad 7).

<sup>6</sup> „*Actus aliquis* habet *duplicem finem*: scilicet *proximum finem*, qui est *obiectum eius*; *et remotum*, quem *agens intendit*“ (2 Sent. d. 36 q. l. a. 5 ad 5).

<sup>7</sup> 1 Sent. d. 26. q. 2 a. 2.

<sup>8</sup> „*Persona* est id quod est *perfectissimum* in tota natura“ (S. Th. I. q. 29 a. 3).

tatsächlich dem Ganzen untersteht. Bei den übrigen, eigentlichen Gemeinschaften jedoch hat sich der Gemeinwert auf die Mitglieder zu ergießen, wie der Strahl eines Springbrunnens in das Becken: „Aufsteigt der Strahl, und fallend gießt er voll der Marmorschale Rund“ (C. F. Meyer).

Der eine Gemeinwert, den die Mitglieder gemeinsam, zum persönlichen Wohl anstreben, erklärt, warum jedermann von der Gemeinschaft in der Einzahl spricht. Wir sagen: die Ehe, der Staat, der Ruderklub. Nach des Aquinaten kostbarer Begriffsbestimmung ist jede: „*Eine Vereinigung von Menschen, um etwas Einiges gemeinsam zu tun*“<sup>9</sup>. Wir begreifen sie von der Verwirklichung des einen Gemeinwertes her.

Allen Mitgliedern verleihen wir infolgedessen gedanklich eine einzige Beziehung zu diesem einen Tun, z. B. zum Fischfang (Untereinander hängen die Mitglieder auf Grund ihrer gegenseitigen Rechte und Pflichten mittels sachlicher Beziehungen zusammen.) Niemals liegt der Grund der Einzahl darin, daß irgendeine Gemeinschaft als solche eine wesentliche Einheit wäre. Kein Wesen kann aus andern vollständigen Wesen verschmelzen, wie es die einzelnen Menschen bereits sind. Sonst wären diese zugleich vollständig und unvollständig. Als Person stellt jeder eine Einheit schlechthin dar (*unum simpliciter*), was höchstens den Zusammentritt zu einer weiteren „gewissen“ Einheit mit andern erlaubt (*unum secundum quid*). Das gesamte, aus: Wesen (den Mitgliedern), absoluten Erscheinungsformen (Rechten und Pflichten), sachlichen und gedanklichen Beziehungen gezimmerte *Hinordnungsgefüge* heißt denn auch beim Aquinaten treffend: *Ordnungseinheit, unitas ordinis*. Die allerdürftigste Einheit, bemerkt er, zum Unterschied von der dichtesten, der eines Wesens. Auch auf die Staaten und die Kirche dehnt er diese Auffassung aus. Massive Wendungen wie Körper(schaft), Leib, mystischer Leib, (moralische) Person erklärt er demgemäß übertragen, *similitudinarie*. (Natürlich nur von der in Wort und Vorstellungsbild verdichteten Einheit verstanden! Denn Rechte und Pflichten, Gnaden und Gaben, und vor allem die Mitglieder selber sind selbstverständlich etwas Wirkliches, das im eigentlichen Sinn zu nehmen ist.)<sup>10</sup>

<sup>9</sup> „*Adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum*“ (Contra Impugnantes Dei cultum et religionem, c. 3).

<sup>10</sup> „*Multitudo, praeter multa, non est nisi in ratione*“ (Pot. q. 3 a. 16 ad 16). — Vgl. im gleichen Sinn P. Dr. Sladek, a. a. O., S. 13. — „*Quae vero sunt diversa secundum substantiam et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quae est unitas compositionis, aut ordinis*“ (S. Th. I. II q. 17 a. 4). — „*Hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid unum simpliciter*“ (in 1 Eth. Arist. lect. 1). — „*Cum unitas ordinis sit minima unitatum*“ (2 Gent. c. 58). — In *collectivo* enim est *duo* considerare: scilicet multitudinem eorum qui colliguntur, qui simpliciter sunt per essentiam *divisi*, et *id in quo* colliguntur, quae est *minima unitas*“ (1 Sent. d. 24 q. 2 a. 2 ad 3). — „*In civilibus, omnes (homines) qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo*“ (S. Th. I II q. 81 a. 1). — „*Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus et officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis*“ (S. Th. III q. 8 a. 4).

Heute machen bekanntlich grundverschiedene Anschauungen die Runde. Sie gehen auf die Zeit der Romantik zurück; hängen mit dem damals wiedererwachenden deutschen Nationalgefühl zusammen, sind also denkbar edlen Ursprungs. Kennzeichnend für die neue Auffassung ist, daß anstelle des scholastischen, dynamischen Gemeinschaftsbegriffes ein statischer trat; vom Beziehungsbezirk übersiedelte die Gemeinschaft in den Wesensbezirk; die *unitas ordinis* wandelte sich zur *unitas substantialis*.

Als einer der ersten sang *Fichte* das neue Lied, in seinem 1796 erschienenen *Naturrecht*. Bald darauf nannte *Adam Müller*, in 1808/09 gehaltenen Berliner Vorlesungen, den Staat ein „lebendiges Wesen“. Um den Staat geht es ja vorerst, und noch lange. Ebenfalls in Berliner Vorlesungen, preist 1817/18 Turnvater *Jahn* die als Einheit gedachte „deutsche Volksseele“. *Ranke* billigt in seinen *Politischen Gesprächen* dem Staat wörtlich „Eigenständigkeit“ zu; „die Staaten sind Individualitäten . . . geistige Wesenheiten“. *Hegels* Lehre vom sich entwickelnden Geist, dieser „lebendigen Einheit des Mannigfaltigen“, verpflanzte gleichzeitig die neue Anschauung endgültig in die deutsche Philosophie.

Hegels Einfluß war es auch, der entscheidend dazu beitrug, die neue Verwesentlichung des Staates zum gemeinsamen Mutterkuchen der ungleichen Zwillinge: Kommunismus und Nationalsozialismus zu machen. Jener feiert das Kollektiv als Höchstwert, dieser die Volksgemeinschaft. Beide sollen etwas Überpersönliches sein; beim Kommunismus entwachsen der „ökonomischen Struktur“. Da wir jedoch nie und nirgends einer Gestalt begegnen, von der wir beim Hutabziehen erstaunt vernehmen, sie sei „die Gemeinschaft“, sondern nach wie vor nur einzelne gewahren, die leben, arbeiten, herrschen, befehlen, genießen, so erfüllt sich unausbleiblich was die Bibel vom Götzen Baal erzählt: ausgegeben als erhabener Verzehrter der Opferspeisen, erwiesen die Fußspuren in der Asche die Baalspriester selber als Esser! Der Gemeinwert fruchtet voll fortan nur noch einigen Auserlesenen. Die Obrigkeit wandelte sich zur Herrschaft; die Mitglieder sanken zu Rädern im Getriebe herab; anstelle der Satzungen trat das Diktat; und vom Bund der Rechte und Pflichten blieb nur noch das zweite Stück übrig. Alles im Namen „der Gemeinschaft“!

Gerne sei zugegeben, daß ernste Staatsrechtler, wie *Jellinek*, der vor dem ersten Weltkrieg derselben Verwesentlichung des Staates das Wort sprach, diese Folgen weder einsahen noch wollten<sup>11</sup>. Unerwartet erschienen sie jedoch nicht.

Hundert Jahre lang standen die scholastischen Denker solchen Anschauungen gegenüber abseits. So sahen bis ins 20. Jahrhundert hinein *Theodor Meyer S.J.*, *Viktor Cathrein S.J.*, *Heinrich Pesch S.J.*, — in herkömmlicher Sicht — die Gemeinschaften als Ordnungseinheiten an, zweckausgerichtet, dem Wohl der Persönlichkeit ver-

<sup>11</sup> G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1914<sup>3</sup>.

pflichtet. *Pesch* († 1926) z. B. schrieb: „Die Gesellschaft ist die dauernde Vereinigung mehrerer oder vieler Menschen zur gemeinschaftlichen Erreichung eines Zweckes, der von allen erkannt und gewollt wird . . . Der Sozialzweck dient als *Mittel* zum Wohle der einzelnen Glieder . . . Der Zweck, für den die Gesellschaft in *letzter* Linie wirksam ist, (muß) in den menschlichen *Personen* gesucht werden“<sup>12</sup>. Natürlich folgen auch Dominikaner bis in unsere Tage den Spuren des Aquinaten. So sagt *E. Welty O.P.*: „Die einfachste, aber durchaus richtige und genügende Begriffsbestimmung der Gemeinschaft lautet . . . : Menschen, die in geordneter Einheit einem gemeinsamen (echten) Ziele zustreben“<sup>13</sup>.

Dann aber glaubte man vielfach einlenken zu müssen. Vorangegangen war bereits *Othmar Spann*. Dessen „Ganzheitslehre“ gipfelt im Gedanken, alles Geistige zweige ab von einer überindividuellen Geistigkeit — keinem Wesen jedoch, will *Spann*, sondern einer Bewegung — die sich in die vorhandenen geistigen Einzelwesen „ausgliedere“. — Ihm folgte in den Jahren, wo man die katholischen Auffassungen der nationalsozialistischen Weltanschauung anzuschmiegen suchte, und sicher in bester Absicht, *F. Frodl S.J.*<sup>14</sup>. Für ihn „bedeutet zweifellos *Hegels* Philosophie einen großen Gewinn für die Gesellschaftslehre. Es ist wieder die Gesellschaft als ein wirkliches Ganzes gefunden, in dem die einzelnen lebendig verbunden sind; freilich auf Kosten ihrer selbständigen Wirklichkeit (!), denn sie sind nur (!) die bestimmt gegebene Entfaltung des Ganzen (!)“<sup>15</sup>. Als „Wesen der Gesellschaft“ erklärt *Frodl* „die Vielheit von Personen in der Einheit der Natur“ (S. 214). Er dreht die Formel auch um: „Die Gesellschaft ist die in der Einheit der Natur gründende Vielheit der Personen“ (S. 197). Kein Wort mehr von Ziel oder Zweck. Dagegen wird die Gesellschaft irgendwie verwesentlicht, wurzelhaft in der einen Menschennatur gesehen, die sich in viele Personen verzweigen soll.

Schon frühchristliche und frühmittelalterliche Denker spielten mit derartigen Gedanken. So der irische Mönch *Scotus Eriugena* († um 870), der von *Origenes*, *Gregor von Nyssa* und dem *Pseudo-Dionysius* zehrte, und darüberhinaus von *Plotin* und indirekt von *Plato*, wie überhaupt *Plato*, mit seiner berühmten Schilderung vom Vater „Staat“, der ganzen Anschauung über die Jahrhunderte hinaus Pate steht. Mehr als Anklänge finden sich bei den Vertretern des extremen Realismus im frühmittelalterlichen Universalienstreit. *Odon von Tournai* († 1113) hält die ganze Menschheit für eine einzige Natur; die Einzelpersonen seien nur „eigenschaftlich“ verschieden; das gestattet ihm, die Erbsünde spielend zu „erklären“. Ähnliche Ansichten vertritt *Wilhelm von Champeaux* († 1120) sowie der Freund des hl. *Bern-*

<sup>12</sup> H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Freiburg/Br. 1942<sup>2</sup>, I, S. 136; S. 144. — Kursiv von uns.

<sup>13</sup> E. Welty, *Die Leitungsnorm der Gemeinschaft, das Gesetz*, in: *Divus Thomas*, Freiburg (Schweiz) 1943, S. 258, Anm.

<sup>14</sup> F. Frodl S.J., *Gesellschaftslehre*, Leipzig 1936, Hegner.

<sup>15</sup> a. a. O., S. 162.

hard: Dietrich von Chartres († 1150), der ebenfalls allen Menschen zahlenmäßig eine einzige Natur zubilligt; „nur personal“ bestehe ein Unterschied<sup>16</sup>.

Von Deutschland sprang der Funke neuerdings auf Frankreich über. Tiefbekümmert um das Seelenheil unzähliger Abständiger, glaubt Henri de Lubac S.J. an einen rettenden Menschheitsleib. Der einzelne wird darin zur Beziehung, als Funktion gewertet, hat bloß eine „Rolle“ zu spielen. „Heißt Personsein nicht vor allem in Beziehung zu andern treten“, fragt der gelehrte Lyoner Theologe<sup>17</sup>. Zum Beleg überträgt er die Dreifaltigkeitslehre auf geschöpfliche Verhältnisse! „Eigentlich dürfte man ebensowenig wie von drei Göttern, auch je von Menschen in der Mehrzahl sprechen“, zitiert de Lubac aus Gregor von Nyssa (S. 26). Ja es fällt die Behauptung: „Zwischen den einzelnen (menschlichen) Personen . . . herrscht eine Einheit der circumincessio“ (S. 197)!

Die Seinsanalogie scheint vergessen, und unbeachtet bleibt der Grundsatz: „Im Begriff: Göttliche Person ist die Beziehung enthalten, nicht aber im Begriff: menschliche Person“<sup>18</sup>.

## VII

Sowohl Frodl als de Lubac — zwei ehrenwerte Namen für eine ganze zeitgenössische Strömung — berufen sich auf Offenbarung und Überlieferung. Deren berufenste Deuter sind die Päpste. Nun hält aber Pius XII. unverrückbar an der herkömmlichen Gesellschafts- und Personenbewertung fest. Er begreift die Gemeinschaft nicht von der einen Natur her, nicht von der einen Menschheit her, sondern lediglich aus dem einen Zweck. So im Rundschreiben *Mystici Corporis* (1943): „In der moralischen Körperschaft ist das einigende Prinzip nichts anderes als der gemeinsame Zweck; im mystischen Leib . . . kommt noch . . . der Geist Gottes hinzu“ (Amtliche Übersetzung; Auszeichnungen von uns).

Demgemäß stellt Pius XII. nicht die Person in den Dienst der Gemeinschaft, sondern umgekehrt, und begründet es mit der Personenwürde: „Jede gesellschaftliche Gliederung von Menschen, wenn man auf deren letzten Nützlichkeitszweck sieht, ist hingeordnet auf den Nutzen aller und zugleich jedes einzelnen Gliedes, da diese ja Personen sind“ (a. a. O.).

Dieselbe Sprache führte sein Vorgänger, nur noch eindeutiger. In der Ansprache vom 28. Februar 1927 an die Fastenprediger Roms erklärte Pius XI.: „Die Menschen sind nicht für die Kirche, sondern die Kirche ist der Menschen wegen erschaffen.“ Und im Rundschreiben gegen den Kommunismus, *Divini Redemptoris* (1937), steht der markante Satz: „Der Staat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Staat, *Civitas homini, non homo civitati existit.*“ — Dasselbe gilt von jeder Gemeinschaft.

<sup>16</sup> Umgekehrt Thomas: „Natura speciei est tota in quolibet individuo“ (in De Anima I lect. 8). — „Unitas autem sive communitas humanae naturae non est secundum rem (in multis), sed solum secundum considerationem“ (S. Th. I q. 39 a. 4 ad 3).

<sup>17</sup> Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943. — Wir zitieren diese von Hans Urs von Balthasar herausgegebene Übersetzung. Das französische Original trägt den Titel: *Le Catholicisme*. <sup>18</sup> S. Th. I q. 29 a. 4 ad 4.

Am „Morgen des Atomzeitalters“ haben wir somit keinen Grund, die alte Auffassung von Person und Gemeinschaft preiszugeben, weder aus philosophischen Gründen noch aus kirchlichen.

## VIII

Um Mißverständnissen vorzubeugen, jedoch zwei unerläßliche Ergänzungen:

Der überlieferte Gemeinschaftsbegriff läßt die einzelnen Mitglieder keineswegs als Schmarotzer leben. Jedes Mitglied muß sich unbedingt mit den andern bemühen, den Gemeinschaftswert zu verwirklichen. Anstatt der irreführenden neuen Formel: „Für die Gemeinschaft leben“, erhält nur die hausbackene alte den Vorzug: „Den andern gegenüber seine Pflicht tun“.

Wer deshalb im Staat, der die innere und äußere Sicherheit zum Sonderzweck hat, den Wehrdienst verweigert, verletzt die Pflichten eines Staatsbürgers — außer die staatliche Behörde weise ihm freiwillig eine andere Aufgabe zu, da ja ohnehin, in jeder Gemeinschaft, „die Verrichtungen und Aufgaben der einzelnen abweichen“, wie schon Thomas von Aquin hervorhob<sup>19</sup>.

Zweite Schlußbemerkung. Steht jede Gemeinschaft als Mittel im Dienste der Person, so gibt es doch eine Ausnahme. Dem Weltganzen, das allerdings nur übertragen: Gemeinschaft heißt, der Weltordnung, *unitati universi*, diesem „höchsten Wert“ außerhalb Gottes, ist alles unterworfen<sup>20</sup>. Der Begriff deckt sich weithin mit dem Begriff Kirche. Darüberhinaus umfaßt er aber auch die vernunftlosen Geschöpfe, sowie die Verdammten, die in keiner Weise zur Kirche gehören. Ebenso fängt er jedes geschöpfliche Geschehen ein, vom Wachsen eines Grashalms bis zum Bersten eines fernen Gestirns. Der Sinn dieser Weltordnung liegt darin, Gottes Eigenschaften in ungezählten Abstufungen widerzuspiegeln. Ihr ist alles eingeordnet und untergeordnet. Ihretwegen wurde jeder und jedes, was je wurde.

Alles untergeordnet? Nein, die Personen ordnet Thomas der Weltordnung zwar ein, aber nicht schlechthin unter: „Der Weltallwert bildet nicht letztes Ziel des Menschen, sondern Gott“<sup>21</sup>. Insofern nämlich, als „die Personen Gott in besonderer Weise zum Endziel haben“; erkennend und liebend, was nur die Person vermag<sup>22</sup>.

So walten die Personen als Bindeglieder zwischen dem vernunftlosen All und Gott. Und sie werden ewig um so leuchtendere Bindeglieder sein, je untertäniger ihnen die verschiedenen Gemeinschaften, denen sie auf Erden angehörten, zu ihrem persönlichen Aufstieg verholphen haben. Dazu sind diese da.

<sup>19</sup> S. Th. III q. 8 a. 4.

<sup>20</sup> S. Th. I q. 15 a. 2.

<sup>21</sup> S. Th. III q. 2 a. 8 ad 2.

<sup>22</sup> S. Th. I q. 65 a. 2. — Weder von den eigentlichen Gemeinschaften, noch vom Weltganzen, kann der Verfasser deshalb E. Welty O.P. zustimmen wenn er sagt: „Gemeinschaft hat aus und in sich selber Sinn und Eigenwert, und zwar höheren als die Einzelperson“ (a. a. O., S. 263). Wie beim Weltganzen ist zu unterscheiden: *Universum* est perfectus in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive; sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax Summi Boni“ (S. Th. I q. 93 a. 2 ad 3). — Quae, weil; der Nachsatz begründet die Behauptung. Als „Wertballung“ übertrifft das vernunftbegabte Geschöpf sogar das übrige Weltall, geschweige denn irgendeine andere Gemeinschaft als solche.

# Die Weihe der aus den deutschen Ostgebieten vertriebenen Theologen (Ost-Theologen)

Dr. A. Kindermann, Königstein/Ts.

In diesen Tagen sind es zehn Jahre her (14. April 1946), daß Papst Pius XII. durch sein Staatssekretariat ein erstes Dekret über die Weihen der Osttheologen erließ. Die Zeit hat manche Änderungen mit sich gebracht und auch manche Fragen gelöst, die in diesem Weihedekret enthalten waren. Aber an dem eigentlichen Grundproblem, nämlich der Vertreibung und der erhofften Rückkehr in die geraubte Heimat, hat sich bis heute kaum etwas geändert. Der Osten Europas ist seit Jahren in den Händen kommunistischer Gewalt und die Aussicht, bald heimzukehren, besteht nicht. Dennoch halten die Vertriebenen — und das mit Recht — an ihrer angestammten Heimat fest, sie betonen das Recht auf die Heimat und versuchen, auf das Ganze gesehen, so gut wie nur möglich sich die Rückkehrfähigkeit zu erhalten.

Die Kirche als der Hort des Naturrechts, Verteidiger der Menschenrechte und Anwalt des Rechtes überhaupt, trägt diesem Anliegen volle Rechnung. Sie hat sich in echt mütterlicher Weise vom Anfang an des Vertriebenen schicksals und aller Folgen, die sich auch im kirchlichen Raum einstellten, angenommen. Sie tut es heute noch, vielleicht mit viel mehr Nachdruck und Ausdauer, als es in manchen Kreisen der Vertriebenen selber — vor allem jener, denen es heute besser geht — zu finden ist.

Am 15. Februar 1955 hat der Heilige Vater von neuem zu den Weihen der Ost-Theologen Stellung genommen und das Weihedekret vom Jahre 1946 im Wesentlichen bekräftigt, vor allem aber etwaige Unklarheiten beseitigt. Da diese Verfügung Roms richtunggebend für die Zukunft ist und, wenigstens indirekt, das heute so oft behandelte Heimatrecht streift, ist es angebracht, den ganzen Fragenkomplex hier nochmals zu behandeln.

## 1. Die Sachlage

Im Jahre 1944 begann ein starker Flüchtlingsstrom aus den Ostgebieten Deutschlands sich in Bewegung zu setzen. Angesichts des Vorrückens der bolschewistischen Armeen verließen viele Bewohner aus den Gebieten jenseits Oder/Neisse ihre Heimat, um wenigstens für kurze Zeit weiter im Westen eine Belibie zu finden. Sie fürchteten die bolschewistische Invasion. Der Strom der Flüchtlinge wurde um so stärker, je näher die Fronten kamen. Nach dem Zusammenbruche im Mai 1945 und dann später nach Potsdam begannen die Austreibungen. Millionen von deutschen Menschen aus allen Gegenden des deutschen Ostens, aus den Sudetenländern und dem Südosten überfluteten den Westen und Süden Deutschlands. Unter diesen heimatvertriebenen Millionen befanden sich auch neben Hunderten von Priestern viele Theologen und solche, die es werden wollten. Ihre Zahl wurde durch die heimkehrenden Kriegsgefangenen von Tag zu Tag größer. Man brachte sie, so gut das damals ging, in den bestehenden Priesterseminarien unter, obwohl viele von diesen schwerste Kriegseinwirkungen erlitten hatten. Später entstand aus der Not des Platzmangels das Königsteiner Werk mit einem Priesterseminar und der St. Albertschule (Aufbaugymnasium für heimatvertriebenen Priesternachwuchs).

Mit der Vertreibung der Millionen — man zählt heute nur in der Bundesrepublik weitaus über 11 Millionen deutsche Vertriebene und Flüchtlinge; für das ganze Deutschland sind es fast 15 Millionen — trat eine Anzahl schwierigster Probleme auf allen Gebieten des menschlichen Lebens auf, auch im kirchlichen Bereiche. Unter den Vertriebenen bekannte sich die kleinere Hälfte, heute etwa 6 Millionen, zum katholischen Glauben. Kirchenvolk und Priester mit ihren Oberhirten — oder auch, was noch schlimmer war, ohne Oberhirten — wurden fast zur Gänze aus ihren Pfarr- und Diözesanbezirken verjagt und in andere außerdiözesane Gebiete verschoben. Eine Rechtslage entstand, von welcher der Gesetzgeber, der sich bei der Abfassung des *Codex juris canonici* sicherlich manche eintretende Möglichkeit gut überlegte und vorbeugend regelte, nicht angenommen hatte, daß sie jemals eintreten könnte.

In nicht wenigen Fragen konnten die Bischöfe in ihren Diözesen aus eigener Vollmacht ein Erosivorium schaffen. Die Flüchtlinge und Vertriebenen kamen ja in der Regel als *peregrini* in die neuen Aufnahmegebiete. Freilich so, daß sie ihren kirchlichen Wohnsitz im Osten auf abschbare Zeit nicht mehr betreten konnten. Sie waren also keine *vagi*, das heißt „Wohnsitzlose“, sondern hatten im Osten ihren Wohnsitz, aus dem sie mit Gewalt verdrängt worden waren. In vielen Belangen der ordentlichen Seelsorge spielte der rechtliche Wohnsitz keine Rolle. Zudem erlangten sie wenigstens nach einem halben Jahresaufenthalt, oder auch schon früher, ein kirchliches Quasi-Domizil (uneigentlicher Wohnsitz) und damit einen *Parochus proprius* und *Ordinarius proprius*.

Größere Schwierigkeiten entstanden auf dem Gebiete des *Weiherechts*. Schon im Jahre 1945, und später noch mehr, traten diese Weihefragen der Ost-Theologen in den Seminarien Deutschlands auf. Fragen verschiedener Art: Schon Tonsurierte sollten weitere Weihen empfangen. Noch konnte man zumeist die zuständigen Weiheordinarien erreichen, aber die Fälle mehrten sich, wo dies nicht mehr möglich war. Was hatte mit jenen zu geschehen, die um die Erste Tonsur baten, jedoch keine Dimissorien mehr erlangen konnten, aber unbedingt in ihre Heimat einmal zurückkehren wollten? Mit diesen Fragen beschäftigte sich die Fuldaer Bischofskonferenz im Jahre 1945 und bat den Hl. Vater um besondere Weisungen.

## 2. Vorläufige römische Regelung

Eine vorläufige Regelung brachte das römische Dekret vom 14. April 1946. Da es bis heute wenigstens in den wichtigsten Punkten eine noch geltende Rechtsquelle ist und deshalb große praktische Bedeutung hat, sei es im Wortlaut wiedergegeben:

Segreteria di Stato di Sua Santità

Ex aedibus Vaticanis die 14 April. 1946

E. me ac Rev. me Domine,

Litterae, quas nomine sacrorum Antistitum in Fuldensi conventu congregatorum mittebas, delatae sunt Augusto Pontifici. In ipsis quidem incommoda patefaciebas ex migratione oborta non paucorum sacerdotii candidatorum, qui sacris ordinibus instructi vel non ex orientalibus Germaniae partibus in istas dioeceses confluxere. Beatissimus Pater, post rem diligenter perpensam, mihi munus concedit haec tibi renuntiandi:

1. Cum plurimae pro dolor vastationes superint bello illatae atque innumera aedificia ad Ecclesiam pertinentia a militibus occupantibus in praesens detineantur, facile intelligitur omnes non posse alumnos in ista seminaria vel collegia recipi, qui ad vos sese contulerunt e dioecibus praesertim Vratislaviensi, Varmieni, Litomericensi atque Praelatura Nullius Schneidemühlensi. Confidit nihilominus Sanctitas Sua difficultates huiusmodi in posterum imminutum iri, atque interea permittit, ut memorati juvenes, singuli vel parvo iuxta numerum distributi, apud viros ecclesiasticos aut religiosas domus collocentur, ubi facile pietatis exercitationibus vacare valeant ac moderatorum suorum vigilantiae

subsint, ad quos moderatores munus quoquo de illorum profectu respondendi deferendum est. Quapropter in casibus solummodo extraordinariis facultas alumnis deberet apud privatas familias degendi.

2. Quod autem ad illos spectat, qui clericorum militiae *per sacram tonsuram adscripti* reperiantur et ad ordines minores vel maiores promovendi sint, si testimonia et testimoniales litterae in can. 993 enumerata, sive ex toto sive et parte, etiam post diligentes inquisitiones in singulis casibus peractas, comparari nequeant, tamquam extremum remedium deferatur huiusmodi candidatis iusiurandum supplementarium, quo comprobare debebunt sese reperiri in conditionibus a citato canone requisitis.

3. Itidem, cum litteras testimoniales ad ordines promovendi a suis Ordinariis obtinere minime poterunt, Augustus Pontifex facultatem tibi ceterisque Praesulibus, in quorum territoriis ipsi actu versantur, tribuit eos ad ordines maiores et prebyteratum admittendi his, quae sequuntur, conditionibus:

a. dummodo iidem interea servitio addicti vel dioecesis Episcopi ordinantis vel alterius dioeceseos ab ipso designandae permanere consentiant;

b. atque sic addicti quamvis remaneant, se esse peratos expresse spondeant in suas dioeceses originis redituros, simulac ab earum Ordinariis revocati fuerint et temporum ac locorum adiuncta reditum eiusmodi permiserint.

Quemadmodum autem patet, ad percipiendos ex his praescriptis optatos fructus, locorum Ordinarii ea promovere vocantur, collatis ad invicem consiliis, super hoc quoque brevissimo negotio necessitudinis et concordiae animorum argumenta, quibus iam tanta luce refulgent.

Quaestio igitur de incardinatione atque excardinatione, quam vocant, suspenditur, cum, ob peculiares huius temporis difficultates, normae sacris canonibus contentae servari nequeant.

4. Quodsi de sacrorum alumnis res sit, qui primam nondum tonsuram receperunt, ii, siquidem domicilium facile canonicum acquirere possunt in diocesis ubi actu reperiuntur (c. 92), a iuramento eximuntur c. 956 conditionibus n. 3, litt. a et b.

5. Quoad denique titulum ordinationibus clerico honeste sustentando caventem, cum recepti ubique mores, ut probe nosti, amplam admittunt huius praecepti interpretationem, locorum Ordinarii singulis vicibus praefiniant quemnam titulum adhiberi expediat, et, ceteris deficientibus, perpendere poterunt, utrum ordinatio „ad titulum missarum“ conferenda sit.

Omnes, de quibus hactenus, Beatissimi Patris decisiones, cum legitimis Sacris Congregationibus de disciplina S. et Studiorum Universitatibus communicatae sunt.

Interea, dum tibi renuntio me iterum in memoriam Sacrae Congregationis pro Ecclesia Orientali redegissem acerdotum ac sacrificarum ritus rutheni, qui ad vos confugerunt. Sacram Purpuram summa veneratione doescolor, meque profiteor Eminentiae Tuae addictissimum

Em. mo ac Rev. mo Domino  
Cardinali Josef Frings  
Archiepiscopo Coloniensi

s.: Dominicum Tardini

Zunächst bewegte den Heiligen Vater die Sorge um die Unterkunft der vielen Ost-Theologen in den neuen Aufnahmegebieten, die selber vielfach nur zerstörte oder beschädigte Priesterseminare besaßen. Der Papst erlaubte für die erste Zeit, daß die Flüchtlingstheologen, wenn nicht anders möglich, einzeln oder in kleinen Gruppen bei Geistlichen oder in geistlichen Häusern untergebracht würden. Diesem ersten Anliegen ist in Deutschland mit großem Verständnis und brüderlichem Entgegenkommen entsprochen worden, indem die Seminare, so gut dies möglich war, ihre Tore bereitwillig auch für die Theologen aus dem Osten öffneten. 1947 war dann das Haus Königstein so weit, stellvertretend — freilich in sehr beschränktem Maße — für die verlorenen Ostseminarien einzutreten.

Die fast 6 Millionen vertriebener Katholiken hatten daheim gegen 6 000 Priester zur Verfügung. Nach Abschluß der Vertreibung zählte man in Deutschland über 3 000 heimatvertriebene Priester, also etwa die Hälfte.

Auch mit den Theologen war es ähnlich. Während die Ostseminarien in den letzten Jahren vor 1938 sicherlich mehr als 1000 Theologen hatten, betrug deren Zahl nach dem Kriege zwischen 4—500. Sie kamen zumeist als Kriegsgefangene, konnten aber nach ihrer Entlassung nicht mehr die Heimat erreichen, in die sie jedoch — wie alle übrigen Heimatvertriebenen — zurückkehren wollten. Im Osten hatten sie auch ihren zuständigen Weihebischof, den sie aber nicht mehr erreichten, weder persönlich, noch (bald nachher) im brieflichen Verkehr.

Wie sollten sie nun geweiht werden? Um die Rechtslage besser zu verstehen, vergegenwärtigen wir uns kurz die *kanonischen Rechtsgrundsätze* bezüglich der Weihen.

Es geht hier *nicht* um die *Gültigkeit* der Weihe, weil diese ja in der Regel von jedem gültig geweihten Bischof bzw. für die niederen Weihen und Tonsur von einem durch das Recht oder ein besonderes päpstliches Indult bevollmächtigten Priester gespendet werden kann. Für die *Erlaubtheit* der Weihe verlangt das kanonische Recht eine besondere Zuständigkeit. Es genügt nicht der einfache, eigentliche Wohnsitz oder schon gar nicht der uneigentliche Wohnsitz (Quasi-Wohnsitz), sondern der Weihebischof wird durch einen qualifizierten Wohnsitz des Weihekandidaten bestimmt.

Was ist unter diesem qualifizierten Wohnsitz zu verstehen? Es ist der *ordentliche* Wohnsitz des Weihekandidaten (*domicilium*), verbunden entweder mit dem Abstammungsorte (*origo*), oder wenn dies nicht der Fall ist, mit dem eidlichen Versprechen, in der Diözese des jetzigen Wohnsitzes für immer bleiben zu wollen. Grundlage für die Zuständigkeit bei der Weihe ist somit der ordentliche oder eigentliche Wohnsitz. Aus dem ordentlichen Wohnsitz leitet sich bereits eine gewisse Beziehung zum Ortsoberrhirten ab.

Für die Weihe und die Ausübung derselben wird noch eine innigere Beziehung zum Ortsordinarius verlangt. Diese sieht das Recht darin, daß der Weihekandidat in der betreffenden Diözese nicht nur derzeit seinen ordentlichen Wohnsitz hat, sondern hier auch von klein auf lebte, indem seine Eltern hier beheimatet waren. Das Fehlen des *origo*, also der natürlichen Verbundenheit mit der Diözese, kann kompensiert werden durch den Eid, für die Zukunft immer in der Diözese verbleiben zu wollen. Die Weihen können entweder vom eigenen Oberhirten, oder auch von einem anderen Weihespenden erteilt werden, wenn dieser durch die Dimissorien (Weiheentlassungsschreiben) des zuständigen Weiheordinarius dazu ermächtigt wurde.

Das *Hauptanliegen* des Dekretes aber bezog sich auf die Zuständigkeit des Weihespenders bei der Weihe von Ost-Theologen. Zwei Gruppen von Weihekandidaten wurden unterschieden:

1. Jene, die bereits in der alten Heimat wenigstens die Tonsur erhalten hatten und deshalb als Kleriker der alten Heimatdiözese im Osten inkardiniert waren, nun aber weitere Weihen empfangen wollten.

2. Jene Theologiestudenten, die noch nicht Kleriker waren, nun aber um die Erteilung der Tonsur bittstellig wurden.

Die *erste Gruppe*, also jene Theologen, die bereits durch die Tonsur inkardiniert waren, sollten die weiteren Weihen als Kleriker der alten Heimatdiözese erhalten. Fragen der Exkardination und Inkardination sollten einstweilen in suspenso gelassen werden. Diese Kleriker, später zum Priester geweiht, traten nach der Priesterweihe,



was die kirchliche Beheimatung anging, in die Reihen der ostvertriebenen Priester. Sie gehörten rechtlich der alten Heimatdiözese im Osten an, de facto wurden sie als diözesanfremde Priester in den Dienst einer westlichen Diözese genommen.

Diese Gruppe von Klerikern ist wohl heute bereits zur Gänze erfaßt; es könnte höchstens noch der eine oder andere als Spätheimkehrer zurückkommen, was aber wohl kaum mehr der Fall sein dürfte. Wir gehen hier aber trotzdem auf die damaligen Bestimmungen Roms ein, weil diese für die folgende Gruppe von Wichtigkeit sind.

Das päpstliche Dekret verwies zunächst auf den notwendigen Ergänzungseid, wenn die durch Can. 993 vorgeschriebenen Dokumente nicht beschafft werden konnten (Punkt 2).

Von großer Bedeutung waren die Bestimmungen bezüglich der Dimissorien. Zunächst sollte man versuchen, die vom allgemeinen Rechte vorgeschriebenen Dimissorien beim Ortsordinarius der alten Heimat einzuholen. Das war in vielen Fällen möglich, zumal sich einige Ortsordinarien des Ostens im Vierzonen-Deutschland aufhielten, also selber vertrieben waren. So die Ordinarien von Ermland, Schneidemühl, Breslau und Glatz. Aber auch in den anderen Fällen, wo der alte Ortsordinarius der Vertreibung entgangen oder nicht-deutscher Volkszugehörigkeit war (wie z. B. Kattowitz, alle Diözesen des Sudetenlandes und des Südostens), mußte man anfangs versuchen, die Dimissorien von den alten Ortsordinarien zu erhalten.

Es gab aber auch Fälle, in denen seitens der Ortsordinarien keine Antwort erfolgte, ja, je mehr sich der Kommunismus in den Satellitenstaaten durchsetzte, desto schwieriger wurde die Verbindung dorthin. In der Tat wurde der Briefverkehr mit den Kurien jenseits des Eisernen Vorhanges über Weiheangelegenheiten recht bald sehr gefährlich, wenn nicht gar ganz unmöglich. Wie dankbar war man deshab für die bereits 1946 im genannten Dekret getroffene Verfügung, daß nun auf Grund päpstlicher Vollmachten der jeweilige Ortsordinarius in Deutschland die Ostkleriker in seinem Gebiete weihen konnte unter folgenden zwei Bedingungen:

a. Diese Wehekandidaten mußten ihre Zustimmung geben, einstweilen im Dienste der Diözese des Weihebischofs oder in einer vom Weihebischof zu bezeichnenden Diözese zu verbleiben.

b. Sie mußten ausdrücklich versprechen, daß sie, obwohl bereits einer Diözese zum Dienste zugewiesen, dennoch bereit waren, in ihre alten Heimatdiözesen zurückzukehren, sobald sie von ihren Heimatordinarien zurückberufen würden und die Zeit- und Ortsumstände diese Rückkehr erlaubten.

Das Dekret ersuchte schließlich die deutschen Ortsordinarien, sich gegenseitig zu beraten und die seelsorglichen Nöte gemeinsam vor Augen zu haben. Ausdrücklich wird dann noch erwähnt, daß die Frage der Inkardination und Exkardination unberücksichtigt bleibt (*suspenditur*). Es wird dafür auch der Grund angegeben: die derzeitigen besonderen Schwierigkeiten machen eine Beobachtung der kanonischen Vor-

schriften unmöglich. Diese letzte Erwähnung ist von Wichtigkeit, denn aus ihr ist ersichtlich, daß hier Wege eingeschlagen wurden, die vom allgemeinen Rechte abweichen (*praeter jus*).

Wie schon oben erwähnt, wurde diese Gruppe von Theologen (es handelt sich um solche, die bereits durch die Tonsur in einer alten Heimatdiözese inkardiniert waren) von Tag zu Tag kleiner, sie ist heute praktisch nicht mehr da. Hier hat es auch im allgemeinen keine Schwierigkeiten oder Meinungsverschiedenheiten in der Auslegung gegeben.

Die zweite Gruppe der Ost-Theologen behandelt das Päpstliche Dekret unter Punkt 4. Diese Gruppe besteht noch heute und ihre Problematik hat im Laufe der Jahre nicht abgenommen. Es waren jene Theologen aus dem Osten, die noch nicht die Tonsur erhalten hatten und sich in ähnlicher Lage wie die erste Gruppe befanden. (Nichterreichung des eigenen Oberhirten im Osten).

Für diese Theologen stand wohl der Weg offen, sich nach den Normen des allgemeinen Rechtes weihen zu lassen. Dazu brauchten sie einen zuständigen Weiheordinarius. Diesen hätten sie durch das qualifizierte Domizil finden können. Ein solches besaßen sie ohne weiteres, wenn sie die alte Heimat aufgegeben und den erforderlichen Eid in der Aufnahmediözese geleistet hätten. Manche haben das auch getan; ja, je länger der Vertreibungszustand andauerte, desto mehr stieg ihre Zahl. Aber die meisten Ost-Theologen hatten die alte Heimat vor Augen. Sie wollten einmal in ihre verlorene Heimat zurückkehren; sie waren nicht willens, in der durch die Vertreibung zugeteilten Diözese zu bleiben. Sie hatten also im neuen Aufenthaltsort keinen rechtlichen Wohnsitz (Domizil), denn es fehlte ihnen der vom Rechte verlangte *Wille*, am Aufenthaltsorte bzw. in der Aufenthaltsdiözese ständig zu bleiben. So war der Ortsordinarius im Westen für ihre Weihe nicht zuständig. Diese Theologen waren auch keine *vagi*, sondern *peregrini*, die ihren Wohnsitz in der alten Heimatdiözese im Osten besaßen. Dort war auch ihr zuständiger Weihebischof, den sie allerdings nicht mehr erreichen konnten.

Wie sollten sie nun geweiht werden? Nach allgemeinem Rechte war ihre Weihe unmöglich, solange sie an ihrer alten Heimat festhielten und nicht willens waren, ständig in der neuen Aufenthaltsdiözese zu bleiben. Für diese Notfälle sagte das Päpstliche Dekret unter Punkt 4, daß auch sie unter den Bedingungen Punkt 3, a und b (servitio addicti, Rückkehrversprechen) geweiht werden können, wenn es der Ordinarius für gut hält. In einem solchen Falle war auch die durch Can. 956 vorgeschriebene Eidesleistung (ständig in der Diözese zu bleiben) zu unterlassen.

Hier haben wir nun eine Regelung vor uns, die vom rechtlichen Standpunkt von Interesse ist. Es sei der Klarheit wegen nochmals die Frage scharf umrissen:

Ost-Theologen, die im Westen um die Tonsur baten, konnten verschiedene Wege einschlagen.

1. Sie konnten sich nach den Bestimmungen des allgemeinen Rechtes weihen lassen, indem sie sich in einer Westdiözese inkardinieren ließen. Dieser Weg stand jedem Ost-Theologen offen. Freilich entledigte er sich damit einer unmittelbaren Verantwortung für seine verlorene Heimat, mit der er alle rechtlichen Bindungen auf kirchlichem Gebiete abschnitt.

2. Sie erbaten sich die Dimissorien von ihrem Ordinarius der alten Heimat und ließen sich für die Diözesen der alten Heimat weihen. Das war aber nur für diejenigen möglich, die ihre alten Ordinarien erreichten (Breslau, Ermland, Schneidemühl, Glatz). Auch der Stellvertreter des Bischofs von Danzig erteilte Dimissorien. Für diese Diözesen und deren Theologen hatte das Weihedekret unter Punkt 4, streng rechtlich genommen, keine Bedeutung, da ja diese Theologen ihren betreffenden Ordinarius erreichen konnten. Bei genauer Prüfung ließ sich aber doch noch ein Unterschied machen. Die genannten Ostordinarien waren zwar zu erreichen. Man konnte also von ihnen die Dimissorien erbitten und erhalten. Aber es waren dennoch abnormale Fälle. Der Breslauer Ordinarius hatte zwar seine Jurisdiktionsgewalt über die ganze Diözese, aber diese Gewalt ruht derzeit für das ganze Gebiet jenseits Oder/Neisse. Die anderen drei genannten Ostordinarien (Ermland, Schneidemühl, Glatz) hatten zwar ihre Jurisdiktionsvollmachten als Ortsordinarien, aber sie befanden sich mit ihren Gläubigen außerhalb ihres Territoriums, eine Rechtslage, die der Codex gar nicht betrachtet, die aber doch auf die Dauer sehr schwierig ist. Gerade bezüglich der Weihen und der Erteilung der Dimissorien könnten besondere Schwierigkeiten auftreten. Obwohl sie von ihren Gläubigen und ihren Theologen jederzeit erreichbar sind, könnten sich von seiten des Weihetitels Schwierigkeiten ergeben, da ja der Oberhirte für die nötige materielle Sicherung aufzukommen hat.

Es konnten so Fälle auftreten, daß der betreffende Ostordinarius es nicht mehr wagte, Theologen anzunehmen, weil er wegen der genannten Konsequenzen Bedenken hatte.

Wäre dann auch der Fall gegeben „cum litteras testimoniales minime obtinere poterunt?“ Wenn ja, so müßten wir eine vierte Kategorie von Ost-Theologen anfügen: solche, die zwar ihren Ostoberhirten erreichen konnten, aber von ihm nicht mehr die Dimissorien erhielten.

3. Falls sie ihre alten Ordinarien nicht mehr erreichten (wie das heute für die Diözesen Polens, die Sudetenländer und den Südosten zutrifft), so durfte sie auf Grund päpstlicher Vollmacht der jeweilige Ortsordinarius in seinem Gebiete weihen unter den Punkt 2 und 3 des Päpstlichen Dekretes genannten Bedingungen: Zustimmung zum Dienste in der Diözese des Weihbischofs — und Rückkehrversprechen.

### 3. Praktische Auswirkung des Dekrets

Das Weihedekret vom Jahre 1946 wirkte sich verschieden aus.

1. Es gab Oberhirten, die den Ausnahmeweg nicht beschritten, sondern nach allgemeinen Normen weihten. Und das geschah, weil manche Ost-Theologen um diesen

Ausnahmeweg nicht bittstellig geworden sind oder weil der Westordinarius auf der engeren Bindung der Inkarnation bestand. Sie wurden inkardiniert ohne rechtliche Bindung an die alte Heimat. Sie mußten damit auch ihren rechtlichen Wohnsitz hier im Westen wählen und dazu den Eid ablegen, immer in der neuen Diözese zu bleiben. Am Tage einer Rückkehr in die alte Heimat könnten diese Priester nur auf dem Wege einer formalen Ex- und Inkardination für die alte Heimat in Betracht kommen.

2. Den Theologen aus den Ostdiözesen jenseits Oder/Neisse, wie wir sie oben angeführt haben, war es möglich, in vollem Umfange rechtsmäßige Dimissorien zu erlangen. Sie haben sich wohl auch zum größten Teile für diesen Weg entschieden.

3. Jene Theologen aber, die ihren Oberhirten im Osten nicht erreichen konnten (von allem Sudetenland und Südosten), hatten die Möglichkeit, nach den Ausnahmestimmungen des Päpstlichen Erlasses 1946 geweiht zu werden. Tatsächlich sind in der Zeit von 1945—1955 etwa 90 sudetendeutsche und 10 südostdeutsche Theologen zu Priestern geweiht worden. Bei 95 von ihnen konnte bezüglich der Weihe festgestellt werden: 18 erhielten noch ihre Dimissorien der alten Heimatdiözese oder hatten daheim bereits die Erste Tonsur bekommen; sie sind also noch der alten Heimatdiözese inkardiniert. 25 wurden den Westdiözesen inkardiniert, da die betreffenden Theologen entweder um die Weihe nach dem Dekrete vom Jahre 1946 nicht baten oder ihnen die Bitte nicht erfüllt wurde. 52 sind nach dem päpstlichen Reskript geweiht worden.

Bei den letzteren erhob sich bald die Frage, welcher Diözese diese Kleriker inkardiniert wurden. Es gab drei Möglichkeiten:

a. Der neuen Aufnahmediözese? Das war kaum anzunehmen, denn dann hätten sie ja nach den allgemeinen Normen des Kirchenrechtes geweiht werden müssen. Das war nicht gut möglich, da die Weihkandidaten nicht willens waren zu bleiben. Sie hatten daher im Westen keinen ordentlichen Wohnsitz (Domizil), also fehlte die Grundvoraussetzung für die Wehezuständigkeit.

Aus den Bedingungen des Dekretes Nr. 3, a und b, geht hervor, daß man diese Kleriker unbedingt für die alte Heimatdiözese erhalten wollte. Sie sollten nur gleichsam provisorisch (*interea*) eine Bleibe haben (*servitio addicti*), um dem ersten Rufe zur Rückkehr in die alte Heimat Folge leisten können. (Und wer hätte 1946 nicht unter dem Eindrucke gestanden, daß es doch bald eine Rückkehr geben müsse, daß die Vertreibung von Millionen sich nicht verewigen lassen könne!) Desgleichen war eine bedingte Inkardination nicht üblich.

b. Der alten Heimatdiözese? Dafür spräche die „mens legislatoris“, die ja dem Osten die neue Priesterschaft einsatzbereit erhalten wollte. Dagegen steht allerdings das starke Bedenken, daß neue Kleriker einer Diözese ohne Willen oder gar gegen den Willen des Ortsordinarius eingegliedert würden. Dieses Bedenken freilich wird abgeschwächt durch die Regelung im Punkte 3 des Päpstlichen Dekretes, daß der neue Weihbischof schon inkardinierten Klerikern weitere Weihen spenden kann und darf

ohne Rücksicht auf den Willen, ja auch gegen den Willen des zuständigen Ostordinarius. Hier suppliert Rom auf höchster Ebene, was im Verkehr unter den Ortsordinarien nicht erreicht werden kann.

c. Die Frage der Inkardination bleibt ungelöst (*in suspenso*). Da das Weihedekret sich nicht deutlicher äußert, ja ausdrücklich sagt (Punkt 3), daß die Frage der Inkardination und Exkardination in der Schwebe gelassen wird und daß ob der besonderen Zeitschwierigkeiten die Vorschriften des kanonischen Rechtes nicht eingehalten werden können, war anzunehmen, daß bei diesen Klerikern die Frage der Inkardination in *suspensio* bleiben soll. Also ein Schwebezustand, der im kanonischen Rechte, das den *clericus vagus* verpönt, nicht vorgesehen ist, aber aus der Notlage heraus zu erklären ist. Das allgemeine Recht sagt im Canon 111 § 1: *Quemlibet clericum oportet esse vel alicui dioecesi vel alicui religioni adscriptum, ita ut clerici vagi nallatenus admittantur*. Die nach dem Weihedekret Geweihten wären also nicht inkardiniert, aber auch keine *vagi*, sondern *servitio addicti*. Dadurch haben diese Kleriker einen gewissen Halt, weil sie — wie eben auch alle anderen Priester aus dem Osten — im Dienste der Gastdiözese stehen, deren Ordinarius sie in den meisten Belangen unterstehen. Dieser Schwebezustand kann freilich nur eine vorübergehende Notlösung bedeuten.

Für diese letzte Möglichkeit (Inkardination in *suspensio*) schien im Weihedekret auch die Einführung eines eigenen Nottitels, *titulus missarum*, zu sprechen, der inhaltlich sehr gut einer vorübergehenden Notlösung entspricht.

Im Laufe der Jahre traten aber doch hie und da *Bedenken* gegen die Rechtsstellung der nach dem Weihedekret Geweihten auf. Zunächst bei einigen Ordinarien, die nach den Grundsätzen des allgemeinen Rechtes — wer nicht inkardiniert ist, ist *vagus* — die Weihe nach dem Weihedekret ablehnten. Die Entwicklung im Osten sprach nicht zu Gunsten einer baldigen Rückkehr. Je mehr Zeit verstrich, desto größer wurden die Bedenken, Neupriester und Kleriker in den westlichen Diözesen zu haben, die nicht inkardiniert waren, aber auch nicht in absehbarer Zeit nach ihrer Heimat im Osten gelangen konnten. Die Deutung des *servitio addictus* wurde, je länger sie dauerte, immer schwerer. Man wandte auch ein, daß das Fehlen einer vollkommenen Beheimatung in der Diözese, wie sie eben die Inkardination mit sich bringt, sich schädlich auf die Haltung dieser Kleriker auswirken müßte. Tatsächlich hat es bei den 52 nach dem Weihedekret Geweihten keine besonderen Schwierigkeiten deshalb gegeben, daß sie sich nicht als inkardiniert betrachteten. Versetzungen wurden zwar durch die Ordinariate vorgenommen, 13 über eigenen Wunsch und eine krankheitshalber. Bei den Versetzungen gab es in keinem Falle etwaige Schwierigkeiten.

Das Weihedekret selber war nun nicht so klar, daß man es ganz unbezweifelt nach einer der drei aufgezeichneten Möglichkeiten hätte erklären können. Dazu kam, daß sich seit 1954 die Fälle mehrten, daß Ost-Theologen, die zwar in die Heimat zurückkehren wollten, nun aber tatsächlich zehn Jahre im Westen waren und dadurch von

selbst einen zweiten ordentlichen Wohnsitz erhielten und damit auch eher die Voraussetzung für einen zuständigen Weihebischof im Westen.

#### 4. Rom greift erneut ein

Angesichts dieser Lage ist es erklärlich, daß sich die Fuldaer Bischofskonferenz 1954 wieder mit den Weihen der Ost-Theologen beschäftigte und auf Klarheit drang. Der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Frings, wandte sich deshalb mit einem Schreiben an den Heiligen Vater und ersuchte um eine authentische Erklärung der Nr. 4 des Reskriptes vom 14. April 1946 betreffend die Weihen von Flüchtlingstheologen. Gerade dieser Punkt 4 war ja umstritten, denn er betraf jene Gruppe von Theologen aus dem Osten, die um die Erste Tonsur bittstellig wurden. Die andere, erste Gruppe (im Osten bereits Tonsurierte, aber noch nicht Priester), war ja praktisch ans Ziel gekommen.

In dem Ersuchen sprach Kardinal Frings den Wunsch aus „es möchten zu den Weihen nicht zugelassen werden ohne Inkardination in eine bestimmte Diözese jene Flüchtlingstudenten, die Priester werden wollen und in der Herkunftsdiözese nicht einmal die Erste Tonsur erhalten haben“.

In dem Antwortschreiben des Päpstlichen Staatssekretariates vom 5. 2. 1955 heißt es u. a.: „... Was nun das Ansuchen Seiner Eminenz Kardinal Frings betrifft, von dem ich nicht unterlassen habe, Seiner Heiligkeit zu berichten, beehre ich mich Ihnen mitzuteilen, daß die Bischöfe jene Flüchtlings-Studenten, die Priester werden wollen, von denen oben die Rede ist, in ihre Diözese inkardiniert werden können unter folgenden Bedingungen:

1. daß der Bischof, der sie inkardiniert, ihrer Rückkehr zustimmen wird, sobald die Rückkehr dieser Kleriker in ihre Herkunftsdiözese möglich ist und der Ordinarius der Herkunftsdiözese sie anfordert;
2. daß die Kleriker selber sich bereit erklären zu solcher Rückkehr; deshalb sind sie von dem unter Can. 956 vorgeschriebenen Eide dispensiert. . . .“

#### 5. Die neue Regelung (Möglichkeit einer bedingten Inkardination)

Diese neue Regelung ist aus mehrfachen Gründen sehr zu begrüßen:

1. *Die Rechtslage wird klar*. Es war ja auch das Anliegen der deutschen Bischöfe, die Unklarheiten des Weihedekretes vom Jahre 1946, die sich in verschiedenen Auslegungen von Nr. 4 äußerten, aus dem Wege zu schaffen. Das ist mit der neuen Bestimmung geschehen. Es sei dahingestellt, ob die neuen Bestimmungen eine authentische Auslegung von Nr. 4 des Weihedekretes von 1946 beinhalten. Zweifel daran erheben sich aus dem vorgetragenen Wunsche, die Weihe der Ost-Theologen für die Zukunft in einer bestimmten Richtung zu regeln. Nach einem fast zehnjährigen Schwebezustand ist zu verstehen, daß man nun auf größere Klarheit drängte. Der

Heilige Vater ist auf diesen Wunsch voll und ganz eingegangen. Es werden in Zukunft keine Zweifel wegen der Inkardination mehr bestehen. Die so geweihten Priester erfahren eine volle Beheimatung und stehen in dieser Hinsicht den Einheimischen keineswegs nach. Sie werden mit ihren Weihkollegen rechtlich gleichgestellt. Bei der Besetzung von kirchlichen Ämtern wird es in den Diözesen von der rechtlichen Seite her keine Schwierigkeiten mehr geben. Es ist nur zu hoffen, daß auch alle anderen Hemmungen in brüderlicher Weise überwunden werden.

Auch die von mancher Seite erhobenen Bedenken — unseres Erachtens zu Unrecht — einer sittlichen Gefährdung bei ungelöster Inkardination fallen nunmehr weg.

2. Die neuen Bestimmungen tragen aber auch dem *Ostanliegen* volle Rechnung. Der Rückkehrwille und die Entlassungspflicht werden rechtlich festgehalten. Die alte Heimat und damit der deutsche Osten bleibt im Blickfelde des jungen Theologen. Er weiß nun, daß es sich dabei nicht nur um eine theoretische Rückkehrwilligkeit handelt; er verpflichtet sich feierlich für die alte Heimat und die Rückkehr dorthin. So ernst ist diese Verpflichtung, daß sie den im Can. 956 geforderten Eid verdrängt. Hier ist also viel mehr als die Beteuerung des Westordinarius, der den Ost-Theologen absolut inkardinierte, ihm aber versprach, ihn im Ernstfalle für den Osten freizugeben. In diesem Falle steht es ja dem so Geweihten frei, zurückzukehren oder nicht. Man wird vielleicht dem entgegenhalten, daß eine erzwungene Rückkehr nicht viel Gutes mit sich bringen kann. Darauf ist aber zu antworten, daß manch einer dankbar ist wenn ihm in schweren Lebensentscheidungen eine solche Hilfe zuteil wird.

Was an der neuen Bestimmung besonders wertvoll und deshalb hervorzuheben ist, ist die Entlassungspflicht des inkardinierenden Bischofs im Rückrufsfalle. Gerade für diese Bestimmung müssen wir angesichts der Kirchenverfolgung im Osten sehr dankbar sein. So ist fürwahr dem Ostanliegen in jeder Beziehung bei voller Beachtung der westlichen Interessen genügend Rechnung getragen.

Die päpstliche Regelung deutet wenigstens indirekt an, daß wir die alte Heimat nicht vergessen dürfen. Gerade der Priester hat die Pflicht, bei aller Sorge um eine gute Eingliederung bzw. organisches Einwachsen auch die Heimkehr-Fähigkeit und -Willigkeit zu pflegen. Er trägt deshalb auch eine gewisse Verantwortung für die Entwicklung und die Arbeit unter den vertriebenen Volksgruppen, die wie niemand anders aus ihrem eigenen Schicksale heraus ihr Heimatrecht betonen und es zu verwirklichen suchen. Für letzteres bedarf es in vorderster Linie auch heimkehrwilliger Priester.

3. Auf das Ganze gesehen, muß man der *Haltung Rom hohe Anerkennung zollen*. Rom spricht nicht nur vom Heimatrechte, Rom praktiziert es. Sicherlich nicht allen zur Freude. Solch treue Haltung der Kirche beeindruckt unsere Heimatvertriebenen tief. Die Priester sollten des öfteren gerade darauf hinweisen.

4. Für die Zukunft ist jetzt eine *einheitliche Haltung* und eine *gemeinsame Ausrichtung* unserer jungen Priesterstudenten durchaus möglich. Sie ist klar für alle, die ihren alten Heimatbischof nicht erreichen. Bei weiter Auslegung des Dekretes kann man wohl auch alle anderen Ost-Theologen einbeziehen, vor allem dann, wenn die Ostordinarien, obwohl erreichbar und in Kenntnis gesetzt, aus bestimmten Gründen keine Dimissorien mehr geben könnten.

5. Selbst dann, wenn der Heimatgedanke schwächer geworden ist, ist es möglich, eine *letzte Verantwortung für den Osten* im Priesternachwuchs zu erhalten. Hier geht die Verantwortung über den Rahmen der engen Heimat im Osten hinaus. Wie sich ja auch die Vertreibung heute nur als der Vorakt der Verfolgung der Kirche im Osten durch den Bolschewismus enthüllt. Diese Verfolgung aber, die größte aller Zeiten, ist in erster Linie eine Priesterverfolgung. Mehr als 50 Millionen Katholiken im Osten Europas — darunter 45 Millionen lateinischen Ritus — stehen in dieser Verfolgung. Sie hatten 1945 etwa 40000 Priester zur Verfügung. Wieviele werden es heute noch sein? Die Hälfte? Wohl weitaus weniger. Manche Staaten haben seit Jahren keine Seminare und keine Klöster mehr. Was aber, wenn die Stunde kommt, in der sich zum ersten Male ein Tor auftut? Werden wir vorbereitet sein? Dann sind junge, gesunde, opferbereite Priester mit missionarischem Herzen vonnöten. Werden wir sie haben? Sie müssen jetzt vorbereitet werden. Der Heilige Vater hat einige Seminare für die Priesternot in Südamerika ins Leben gerufen, davon eines in Löwen (Belgien). In Südamerika ist die Priesternot sehr groß. Noch größer ist sie bereits im Osten.

Sollte die Verfolgung im Osten noch Jahre anhalten, so wird der Klerus für die 50 Millionen Katholiken auf ein Minimum herabsinken. Die wenigen Priester, die aus den sogenannten Staatsseminarien hervorgehen, rücken von Tag zu Tag immer mehr in ein zweifelhaftes Licht.

Um so mehr ist es Pflicht und Verantwortung der Kirche im freien Westen und vor allem in den unmittelbar an den Eisernen Vorhang grenzenden Länder, die Entwicklung zu sehen und ihr rechtzeitig Rechnung zu tragen. Auch wenn nur 10 Prozent Hoffnung bestünde — und wer wollte da ein endgültiges Urteil fällen? —, daß sich einmal ein Tor auftut zu den verfolgten Brüdern und Schwestern, müßten wir uns für jene Stunde vorbereiten: wir brauchen dann vor allem Priester, die missionarisch brennen. Die Verfügung des Heiligen Vaters gibt eine Möglichkeit.

Wichtig ist, daß die Verantwortung für den Osten in einem bestimmten Seminar ganz besonders wach gehalten werde. Dieses Seminar würde der Motor sein, der lebendig erhält. Von daher erhält Königstein seine besondere Bedeutung.

# Begegnungen zwischen Goethe und dem Katholizismus in Böhmen

Dr. A. K. Huber O.Praem., Königstein/Ts.

## I

In einem Schreiben an den Grafen Kaspar von Sternberg vom 29. 6. 1829 hielt es Goethe „für wünschenswert und höchst nötig für das allgemeine Gute, daß einmal eine Masse nord- und westlich gebildeter Deutscher sich überzeugte, was in (sic!) Osten vorzüglich ist, wie und auf welche Art solches besteht. Ich vertraue mir kaum zu sagen, wie seltsam der protestantische gebildete Deutsche sich Böhmen und die kaiserlichen Erblände denkt“<sup>1</sup>. Und kurz vor seinem Tode empfand es Goethe als eine große Genugtuung, daß seine Arbeit über die Farbenlehre „mitten in einem katholischen Lande (= Böhmen) anerkannt und an die rechte Stelle gesetzt“ worden sei, während „die protestantischen Universitäten und Akademien, welche sich so großer Liberalität und Preßfreiheit rühmen, mein Werk in Verruf getan . . .“<sup>2</sup>.

Wir haben hier förmliche Zeugnisse dafür, wie Goethe den katholischen Charakter der österreichischen Monarchie, näherhin des Landes Böhmen, wahrgenommen hatte. Dazu hatte der Dichter, der zwischen 1785 und 1823 siebzehnmals — bei mehrwöchentlichem Aufenthalt — in Böhmen gewilt, genügend Gelegenheit gehabt und sein allseitiges Interesse an Land und Menschen, ihren Überlieferungen, ihrem politischen, künstlerischen und geistigen Leben schloß die Begegnung mit den Erscheinungen des *Religiös-Kirchlichen* mit ein.

Böhmen und Österreich waren für den Mitteldeutschen und Protestanten (als der Goethe offiziell galt und als den er sich in Böhmen ausgab) und den auf unmittelbare Anschauung ausgehenden Geist in vieler Hinsicht Neuland. Während viele jüngere Einheimische an den vormärzlichen Verhältnissen schwer zu tragen begannen und mancher Unzufriedene den Weg in ein freieres Ausland suchte, vor allem in das benachbarte protestantische Sachsen (Leipzig!), hat Goethe die Berührung mit dem „katholischen Lande“ Böhmen — dessen Abschließung vom übrigen Deutschland ihm übrigens sehr deutlich zu Bewußtsein kam — als einen Gewinn betrachtet.

<sup>1</sup> A. Sauer, *Ausgewählte Werke des Grafen Kaspar von Sternberg I*, Briefwechsel zwischen Goethe und Sternberg. (*Bibl. deutscher Schriftsteller aus Böhmen*, Bd. 13), Prag 1902, S. 179.

<sup>2</sup> Goethe an Rat Grüner, 15. 3. 1832, in A. Sauer — J. Nadler, *Goethes Briefwechsel mit Joseph Seb. Grüner und Joseph Stanis. Zauper* (1820—1832). (*Bibliothek deutscher Schriftsteller aus Böhmen*, Bd. 17) Prag 1917, S. 136; (im folgenden immer als Nadler, *Briefwechsel* zitiert). Es handelt sich um die Inauguraldissertation von Dr. med. Löwy „Über Polarität“, die auf Goethes Farbenlehre fußt, und die der Zisterzienser, Prof. A. Dittrich, Goethe übermittelt hatte. Zur selben Sache notiert Goethe in sein Tagebuch z. 2. 2. 1832 folgendes: „Abends bei Dr. Riemer . . . Die Prager Dissertation besprochen. Wird Gelegenheit zu wichtigen Beratungen geben über die vorteilhafte Stellung der katholischen Naturforscher, welches genau auszumitteln und auszusprechen ist“ a. a. O., S. 423.

Aus dem Gesamt der Quellen über Goethes Beziehungen zu Böhmen liegen genügend Nachrichten vor, die des Dichters Beschäftigung mit dem Katholizismus, und umgekehrt, bezeugen. Bereits A. Sauer, der verdienstvolle Erforscher der Goethebeziehungen zu Österreich, hatte auf das konfessionelle Thema innerhalb der mannigfachen Berührungen Goethes mit Böhmen hingewiesen. Dem Dichter sei „inmitten des katholischen Landes“ der Gegensatz zum Protestantismus überall aufgefallen<sup>3</sup>. Er habe „Vor- und Nachteile“ der Bekenntnisse erwogen. Auch werden Einzelfälle der Begegnung aufgeführt (Wallfahrt, Klöster, Geistliche). Doch vermochte der liberale Standpunkt des Autors dem überdies nur summarisch behandelten Gegenstand nicht ganz gerecht zu werden<sup>4</sup>.

Dagegen ist J. Nadler anlässlich der Veröffentlichung des Briefwechsels Goethes mit dem Ordensmann St. J. Zauper auf diese Seite der Goethebeziehungen näher und mit größerem Verständnis eingegangen, er hat auf wesentliche Züge seines und seiner kirchlichen Partner Verhaltens aufmerksam gemacht<sup>5</sup>. Die Darstellung der Literarhistoriker bedarf jedoch noch einiger vertiefender Ergänzungen religionsgeistesgeschichtlicher Art.

Zuvor sind Geist und Gestalt des Katholizismus in Böhmen zur Goethezeit zu bestimmen. Böhmen war zur Zeit, da Goethe mit dem Lande in Beziehung stand, geistig von der sogenannten *katholischen Aufklärung* geprägt<sup>6</sup>. Während die Sakrallandschaft mit ihren Klöstern, Wallfahrtsorten und Kirchen fast durchwegs das Antlitz des Barocks trug und auch die Religiosität der Landbevölkerung weitgehend Vorstellungen, Motive und Ausdrucksformen der bilderfreudigen Barockfrömmigkeit bewahrte, waren die führenden Schichten des Bürgertums, der Beamtschaft, eines Teils des Adels und auch eines Teils des Klerus um eine „vernunftgemäße“ Gestalt der katholischen Religion besorgt. Eine solche hatte in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts K. H. Seibt (1735—1806), der erste Laie an der Prager Universität und der erste, der in Österreich Erziehungslehre in deutscher Sprache vortrug, mit viel Erfolg durchzusetzen begonnen.

Reformgedanken des katholischen Gelehrten Muratori, der Spätjansenisten und Febronianer in Wien, und Anregungen aus Leipzig, dem Vorort der protestantischen Aufklärung, flossen hier zusammen. Der Kampf ging gegen die im Laufe des 18. Jahrhunderts vielfach veräußerlichte religiöse Praxis des Barockzeitalters, die mit ihrer unüberschaubar gewordenen Vielfalt an Formen oft am Wesentlichen vorbeigegangen war und das kritische Bewußtsein herausforderte. Im Gegenschlag dazu wurde allerdings nicht nur viel sinnentleert gewordenes Zeitbedingtes beseitigt, die Verpflich-

<sup>3</sup> *Goethe und Österreich. Briefe mit Erläuterungen*, II. Teil. (*Schriften der Goethesellschaft*, Bd. 18) Weimar 1904, S. LXVII ff.

<sup>4</sup> Vgl. vor allem die sehr einseitige Charakteristik Zaupers als Typ des freisinnigen Geistlichen, a. a. O., S. LXXX.

<sup>5</sup> Nadler, *Briefwechsel*, S. XLIV—XLVII.

<sup>6</sup> Zum Folgenden vgl. E. Winter, *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum*, 1938, S. 273 ff.; ders., *Der Josefismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs*, 1740—1848, Brünn 1943, S. 85 ff.

tungen der natürlichen Sittlichkeit (Nächstenliebe, Wohltätigkeit) mit besonderem Nachdruck betont und auf sozial-caritativem Gebiet auch tatsächlich viel geleistet — es wurde auch durch das Vernunftprinzip, durch die Entfremdung vom Glaubens- und Kultmysterium und durch die Einengung des Christentums auf Ethik eine verhängnisvolle Entwicklung in Richtung auf religiöse Verflachung und selbstgerechten bürgerlichen Ethizismus eingeleitet. Dennoch ist festzustellen, daß man bei all dem in Wien und Prag — von Ausnahmen abgesehen — um die Geltung der katholischen Religion gegenüber dem offenbarungsfeindlichen Deismus des Westens, aber auch gegenüber dem Protestantismus des Nordens besorgt war. Auch das Staatskirchentum Josefs II., so viel Negatives ihm anhaftete (die unmittelbare Indienstnahme der Kirche für die zeitlichen Aufgaben des Staates!), geht mit auf diese Sorge zurück. Es sollte ein Katholizismus sein, der gegenüber den Ansprüchen der neuen Vernunftkultur bestehen konnte<sup>7</sup>. Eine *katholische* Aufklärung sollte es sein und Seibt, der in Leipzig vom literarischen Vorsprung des aufgeklärten protestantischen Nordens beeindruckt worden war, erstrebte gerade ein kulturell ebenbürtiges *katholisches* Böhmen und Österreich. Ein katholischer Patriotismus entzündete sich hier am protestantischen Vorbild, das natürlich auch ein aufgeklärtes war. Seibt vermittelte Gottsched, Gellert und Wieland, die den literarischen Barock überwindende Lehrdichtung der Aufklärung und deutsche Sprachpflege. Damit wurde Böhmen dem deutschen Geistesleben wieder in größerem Umfang verbunden, trotz einschränkender Verbote der Wiener Zentralregierung kam es in der Folge zu immer engeren Berührungen. Heimlich wurde z. B. von den Studenten die Kantlektüre betrieben. Die katholische Aufklärung ist jedoch nicht einfach mit dem späteren Freisinn des Liberalismus gleichzusetzen. Es ging hier noch um Bindungen und Maß.

Eine der bedeutendsten Leistungen der österreichisch-böhmischen Aufklärung war die Neuorganisation und der Aufbau des Schulwesens. Auch hier war Seibt mit seinen Schülern, meist Geistlichen, führend beteiligt. Das niedere Schulwesen wurde dem Klerus anvertraut — doch sollte dieser im Sinne des Josephinismus mehr Volkserzieher als sakramentaler Mittler sein.

An den höheren Schulen standen nach der Aufhebung des Jesuitenordens dem Laienelement neue Wege offen. An den Gymnasien wurden die Jesuiten vielfach durch Piaristen ersetzt. An der philosophischen Fakultät wurden außer einigen Exjesuiten (Wydra, Tessanek, Cornova) auch weiterhin Welt- und Ordenspriester angestellt. Ordensangehörige, namentlich Mitglieder der alten Orden, waren bereits im Zuge der Zurückdrängung der Jesuiten seit den fünfziger Jahren des 18. Jahrhunderts in die theol. Fakultäten eingeführt worden. Seit ungefähr 1790 läßt sich in den noch verbliebenen Abteien ein stärkerer Zug nach wissenschaftlicher Tätigkeit und das Streben nach der akademischen Laufbahn erkennen. Die klösterliche Aufklärung — auch eine solche gab es — begriff die Abteien als Gelehrtenakademien und Ausbildungsstätten

<sup>7</sup> Winter, *Josefinismus*, S. 130.

für geistliche Lehrer, Erzieher und Seelsorger. Der ordensfeindliche Zeitgeist sollte auf diese Weise mit der Existenz der Klöster (soweit diese von der josephinischen Aufhebung verschont geblieben waren) wieder versöhnt werden. Tatsächlich versagte das liberale 19. Jahrhundert im allgemeinen den österreichischen und böhmischen Abteien als *Kulturzentren* die Anerkennung nicht. Nach 1800 wurden die Stifte von der inzwischen den neuen Kurs der Restauration einschlagenden Regierung sogar aufgefordert, Gymnasien zu übernehmen und sich durch Ausbildung geeigneter Mitglieder in Disziplinen, die eine längere Vorbereitung fordern, „für den Staat nützlich zu machen“<sup>8</sup>. So kam es, daß die böhmischen Stifte über Gymnasial- und Hochschullehrer verfügten, die auch literarisch tätig waren. Goethe wird nicht entgangen sein, welche beachtliche Stellung Geistliche im wissenschaftlichen und pädagogischen Bereich während des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts inne hatten. Mit einigen von ihnen ist er persönlich in Berührung gekommen.

Die katholische Aufklärung bewies in Böhmen eine längere Lebensdauer als im übrigen Österreich. Während in Wien der Kreis um Klemens Maria Hofbauer und den Konvertiten Friedrich Schlegel eine religiöse und geistige Überwindung der Aufklärung einleitete und die staatspolitische Restauration Kaiser Franz I. die kirchlichen Aufgaben durch Verwaltungs- und Polizeimaßnahmen fördern wollte, kam es in Böhmen durch den Weltpriester, Mathematiker und Religionsphilosophen Bernhard Bolzano (1781—1848) zu einer Nachblüte der Aufklärung, deren Wirkungen bis über die Jahrhundertmitte hinaus spürbar waren. Bolzano hat als Inhaber der 1806 von der österreichischen Restauration errichteten Lehrkanzel für Religionslehre an der philosophischen Fakultät mit viel Erfolg auf die akademische Jugend sittlich erneuernd gewirkt, durch seine rationalistische (pragmatistische) Religionsbegründung aber (wahr, weil die allgemeine Glückseligkeit fördernd) dem religiösen Aushöhlungsprozeß weiteren Vorschub geleistet. Der von der jungen Generation sehr verehrte Lehrer wurde 1820 von seinem Lehramt entfernt, das gleiche Los traf seinen enthusiastischen Schüler Michael Fesl, Präfekt des Leitmeritzer Priesterseminars. Aufklärung und Frühliberalismus haben Bolzano als Opfer der Restauration als der Gegnerin allen Fortschritts betrachtet. Der Bolzanismus hatte ein Gutteil der Gebildeten und des Klerus beider Nationen geformt. Bei der starken Position der Aufklärung in Böhmen fand die in Deutschland und Wien auftretende katholische Romantik und Restauration hier keinen günstigen Boden. Ausgesprochene Vertreter der katholischen Erneuerung gab es darum nur wenige. Von namhaften Laien dieser Richtung ist eigentlich nur der Prager Universitätsprofessor Alois Klar zu erwähnen. Der Maler der Nazarenerschule Joseph von Führich verbrachte nur kurze Zeit im engeren Heimatlande. Einer der entschiedensten Vertreter im Klerus war der Tepler Abt Carl C. Reitenberger, der allerdings mit am Widerstand des Josephinismus scheiterte.

Dagegen ist ein Freundeskreis von Ordensmännern zu nennen, in denen sich katho-

<sup>8</sup> A. Huber, *Das Stift Tepl im Aufklärungszeitalter*, in *Analecta Praem.*, 26, 1950, S. 97.

liche Aufklärung und katholische Restauration begegnen. Es sind dies die beiden Osseker Zisterzienser Sales Krügner und Anton Dittrich, die Prämonstratenser J. St. Zauper vom Stifte Tepl und Benedikt Pfeiffer von Strahov. E. Winter hat diesen Kreis von Freunden näher charakterisiert<sup>9</sup>. Mit der Aufklärung verbindet sie vor allem die Auffassung vom Kloster. Eine gründliche theologische Bildung haben ihnen Zeit und besondere Umstände vorenthalten; so mußten sich Zauper und Dittrich während des Theologiestudiums zugleich für das humanistische Gymnasiallehramt vorbereiten. Das vom theologischen Rationalismus nicht befriedigte Herz dieser jüngeren Generation, die während des ersten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts an der Universität weilte, flüchtete sich in die schöne Literatur. Dittrich und Zauper sind der Poesie außerdem von Berufs wegen verbunden. Bolzanos persönliches Vorbild, ethischer Idealismus, Freundschaftsbund und die Dichtung waren die Kräfte, die die akademische Jugend zu Beginn des Jahrhunderts bewegte. Religiös sind sie am ehesten einem christlichen Humanismus im Geiste der „Nachfolge Christi“ und des hl. Franz von Sales, erweicht durch eine gemäßigte romantische Gefühlsfrömmigkeit, zuzuzählen. „Resignation“ ist eine typische Haltung und Bezeichnung dieses sogenannten Biedermeier, wie die unter den äußeren Beschränkungen der österreichischen Restauration und Metternich-Ära auf das innerliche Leben sich bescheidende Seelenkultur genannt wird. Natürlich ist die angedeutete religiöse Einstellung bei den einzelnen verschieden akzentuiert. Der romantischen katholischen Restauration steht von diesen am meisten Sales Krügner nahe. Von seinem Wirkungsort in der Lausitz findet er leichteren Zugang zu den Erneuerungsbestrebungen in Deutschland (Stolberg, Sailer), er vermittelt deren Gedanken und Literatur an seine Freunde. Alle sind sie dem gesamtdeutschen Geistesleben verbunden; Reisen nach Dresden und darüber hinaus oder der Besuch der Badeorte Böhmens, die immer mehr zu Treffpunkten deutschen und europäischen geistigen und politischen Lebens werden, verschafften ihnen persönlichen Kontakt mit den Repräsentanten des literarischen Lebens. Goethe wird einigen von ihnen näher treten.

Es war demnach kein eindeutiger Katholizismus, mit dem Goethe in Böhmen in Berührung kam. Er reichte von der barocken Volksfrömmigkeit über den rationalistischen und einseitig ethisch bestimmten Josephinismus und Bolzanismus bis zur Gläubigkeit der Restauration mit ihrer erneuten Wertschätzung von Dogma, Kult, Mystik und Papsttum. Letztere war in Böhmen — wie schon gesagt — nicht häufig anzutreffen. Die seit 1820 (Absetzung Bolzanos) spürbarer werdende staatliche Durchsetzung der Restauration, die mit verschärfter Überwachung und Zensur einherging, fand in josephinischen Kreisen Böhmens Ablehnung. Nachrichten aus Wien über den Hofbauerkreis, dessen Predigten und Literatur, wurden hier belächelt. Goethe, ein Gegner der neuen mystischen Zeitströmung, stimmte dieser Kritik zu.

<sup>9</sup> *Deutsches Geistesleben in böhmischen Klöstern des österreichischen Biedermeier*. In *Heimat und Volk. Forschungsbeiträge zur sudet. Geschichte. Festschrift f. Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Wostry zum 60. Geburtstag*. Brünn 1937, S. 505—519.

Die Begegnung zwischen Katholiken und Protestanten reicht im klassischen Lande der landesherrlichen Rekatholisierung über die Frühaufklärung bis in den Barock zurück. In Wissenschaft und Methode wurde gemeinsam Wahres erkannt und mitzuteilen versucht. Bohuslav Balbín, der bedeutende tschechische Historiograph des religiösen Barock, war mit dem Protestanten Weise aus Zittau befreundet; Leibniz hatte mehr als einmal Gelegenheit, wissenschaftliche Neuerscheinungen in Böhmen anerkennend zu vermerken. Umgekehrt suchten gelehrte Jesuiten und Piaristen Briefwechsel mit den Meistern der Frühaufklärung, so der mährische Piarist Sackel mit Leibniz, und Josef Stepling S.J. mit Wolff. Gegenüber diesem thematisch begrenzten Austausch auf hoher Ebene kommt es in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einer Aneignung des Kulturprotestantismus auf breiter Basis.

Die katholische Aufklärung bedeutete überhaupt eine Annäherung an den Protestantismus. F. Valjavec hat dies deutlich unterstrichen<sup>10</sup>. Aber es ist nicht der orthodoxe, sondern der durch Aufklärung und Idealismus verweltlichte Protestantismus, dem hier nachgestrebt wird. Schließlich wurde die gesamte Geisteskultur Mittel- und Norddeutschlands als „protestantisch“ angesehen, obwohl es um die deutsche Aufklärung bzw. Idealismus und Klassik schlechthin ging. Mehr in diesem „kulturgeschichtlichen, allgemein weltanschaulichen“<sup>11</sup> — nicht im eigentlich konfessionellen — Sinn bekennt sich Goethe als Protestant, wenn er das Andersartige des von der katholischen Überlieferung geprägten Böhmen im Auge hat. Auf diese nähere Unterscheidung sind die Literarhistoriker nicht eingegangen. Natürlich beschäftigt Goethe auch die Verschiedenheit in Lehre und Institution. Hierbei ist er von allgemeinen Vorurteilen (z. B. über die Beichte) nicht immer frei. Mehrmals findet sich während seines Böhmenaufenthaltes in seinem Tagebuch der Hinweis, daß er über das Verhältnis zwischen Protestantismus und Katholizismus nachgedacht oder mit anderen gesprochen habe<sup>12</sup>.

Goethes Beurteilung des Katholizismus, wie sie sich in Folge seiner Berührung mit Böhmen äußert, läßt sich folgendermaßen bestimmen: Der Protestantismus seiner Zeit vertritt für ihn die „Reform“, d. h. den Geistesfortschritt<sup>13</sup>; er ist ihm daher fortschrittlicher, befreiender, „sittlicher“ als der Katholizismus. Der aufgeklärte Katholizismus scheint ihm auf dem Wege zur „Reform“ zu sein<sup>14</sup>. Dann scheinen ihm

<sup>10</sup> *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert*. Brünn 1944, S. 72 f.; vgl. auch E. Winter, *Josefinismus*, S. 129 f.

<sup>11</sup> Valjavec, ebd.

<sup>12</sup> R. Keil, *Aus den Tagebüchern Riemers . . .*, in *Deutsche Revue* XI/2, S. 169; Goethes Tagebuch (Weimarer Ausgabe) IV, 9. 7., 5. 9. u. 14. 9. 1812, S. 301, 319 („Über die Messe der Katholiken“) S. 322, V, 8. 9. 1818, S. 241, s. unten bei Goethes Marienbader Aufenthalt.

<sup>13</sup> Vgl. E. W. Zeeden, *Die katholische Kirche in der Sicht des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert*, *Hist. Jahrb.*, 72, 1953, S. 435.

<sup>14</sup> So äußerte Goethe anlässlich der Konversion Friedrich Schlegels: „Übrigens ist in den österreichischen Staaten jetzt ein Proselyt wenig geachtet. Die Verstandesgährung, welche Joseph der Zweyte hervorgebracht, wirkt noch immer im stillen fort. Sich dem Protestantismus zu nähern ist Tendenz aller derer, die sich vom Pöbel unterscheiden wollen . . .“. Vgl. A. Sauer, *Goethe und Österreich II*, S. LXVIII.

die abgemessenen Verhältnisse des vormärzlichen Österreich, die erzwungene äußere Ruhe, eine gewisse Gewähr dafür zu bieten, daß diese „Reform“ stetiger vor sich gehe, ohne die Auswüchse des Freiheitsdranges, wie er sie am jungen Liberalismus Deutschlands mit Bedauern wahrzunehmen glaubte<sup>15</sup>. Am Ende seines Lebens findet sich sogar die Äußerung, daß in gewisser Hinsicht ein katholisches Land einen größeren geistigen Freiheitsraum bieten könne als der zeitgenössische Protestantismus.

Nach und nach lernt Goethe den Katholizismus in seinen objektiven Ordnungen und Formkräften immer mehr zu würdigen. Der Dichter mit ausgeprägtem Formsinn findet hier Dinge, die einem zutiefst menschlichen Bedürfnis zugeordnet sind und die er beim Protestantismus vermißt. So die Geschlossenheit der Lehre, die Schönheit des Kultes, den gesellschaftlichen Kosmos eines Ordenshauses. „Von früheren Urteilen wird er innerlich manches berichtigt haben.“ (J. Nadler).

Goethe hat das Thema Religion-Kirche nicht direkt gesucht; im Zusammenhang der Lebensdinge und wie die Gelegenheit es heranbrachte, beschäftigte er sich damit. Es ging ihm auch hier mehr um Erweiterung seiner Kenntnisse des Natürlich-Menschlichen. Grenzen des Verstehens sind gegeben. Doch begegnen wir auch hier jenem eingehenden und interessierten Verweilen, wie es diesem großen Beobachter sonst eigen war.

Eigentlich theologische Fragen scheinen in Gesprächen nicht erörtert worden zu sein. Man vermied es auf beiden Seiten, das Trennende zu berühren. „Mit „geschärftem Taktgefühl“ (J. Nadler), diplomatisch zurückhaltend, stand Goethe kirchlichen Vertretern gegenüber. Diesen wieder lag nichts ferner als ein massiver Bekehrungsversuch. Goethe trägt der Überzeugung seines jeweiligen Gegenübers Rechnung. Vor dem als bekennenden Katholiken Erkennbaren versäumt der Weltmann nicht, am Katholizismus etwas Vorteilhaftes zu finden. Unter josephinisch Gesinnten, namentlich Laien, kann er sich freier geben. Aber auch hier ist eine gewisse Zurückhaltung geboten, denn auch die Josephiner wollten katholisch sein. Bei aller Säkularisierung und geistigen Angleichung bleibt das Katholische — wie oben ausgeführt — ein Element des österreichischen und böhmischen Patriotismus. Der Ausländer mußte hier gleichzeitig mit Empfindungen außerreligiöser Art rechnen, und Goethe verstand sich sehr wohl darauf. Seinen alten Bekannten gegenüber kann er endlich den aufgeklärten Katholizismus als Fortschritt in Richtung auf den Protestantismus hinstellen. Fast klingt dies wie eine Rechtfertigung des Mannes, dessen zunehmende Liebe zum „katholischen Lande“ und seinen Vertretern kein Geheimnis war. Doch tritt in Goethes Äußerungen über den Katholizismus vor seinen alten Freunden und Vertrauten mehr das Kritische und die negative Sicht in den Vordergrund.

<sup>15</sup> Goethe an Zelter, 11. 3. 1827: „... wenn sie das Glück haben, noch 10 bis 20 Jahre auf dieselbe Weise fortfahren zu können, so gelangen sie zur philosophisch-literarischen Freiheit ohne Revolution und bewirken die Reformation im Stillen. Inzwischen verliert niemand dabei; denn ich kenne die hochkultivierten Männer, die dieses bedächtig zu leiten wissen.“ A. Sauer, *Ausgewählte Werke des Grafen von Sternberg I, Briefwechsel zwischen Goethe und Sternberg*. (Bibl. deutscher Schriftsteller aus Böhmen, Bd. 13) Prag 1902, S. 328.

Bei aller Überwindung der geistigen Abschließung Böhmens durch die Aufklärung war es dennoch nicht so, daß die Vertreter der Aufklärung Goethe gegenüber aufnahmebereiter gewesen wären als die Anhänger der katholischen Restauration. In beiden Richtungen gab es Freunde und Gegner Goethes. Die Motive der Ablehnung waren indes nicht genau dieselben. Während z. B. Bolzano als Anhänger der lehrhaften Dichtung und des sittlichen Kunstideals gegen Wieland und Goethe ethische Bedenken hatte und die Jugend mehr auf Schiller und dessen sittlichen Idealismus hinwies<sup>16</sup>, hat die Restauration in ihren durchschnittlichen Vertretern vor allem am weltanschaulichen Gehalt und am Heidnischen Goethes Anstoß genommen. Dagegen stand katholische Weite, die im Sinn der Romantik auch ästhetische Maßstäbe anerkannte und um den Zusammenhang von Religion und Kunst wußte, Goethe aufgeschlossen gegenüber<sup>17</sup>. Man erkannte in Goethe eine Überwindung der Aufklärung<sup>18</sup>. Alois Klar und St. J. Zauper gehören in diesen Zusammenhang.

Goethe und Schillers Werk hatte gerade bei einigen Angehörigen des Klerus Böhmens zustimmende, ja begeisterte Aufnahme gefunden. Aus diesen Kreisen wird auch die persönliche Begegnung mit Goethe gesucht.

## II

Wir wollen nun den Einzelheiten des Themas nähertreten.

*Schiller* war der Abgott des größeren Teils der akademischen Jugend<sup>19</sup>. Aber auf die Dauer vermochte Bolzanos Dichterideal nicht mehr alle zu fesseln. Mit zunehmender Reife empfanden manche Schiller als pathetisch, rethorisch und gewollt, Goethes Dichtung dagegen erschien ihnen seinsvoller, der geistig-sinnlichen Natur des Menschen gemäßer, als Kunstwerk „naiver“ und darum höher stehend. Zauper, Dittrich, der Tscheche Kamarýt haben sich später darüber Rechenschaft gegeben.

Auch Michael Fesl, ein Mitschüler Zaupers, wird Goetheaner. „Bolzano und Goethe, unsere zwei Idole, von denen wir an unserem edleren Teil großgezogen wurden“ — so erinnert noch 1850 Fesl an die gemeinsamen Jahre im Priesterseminar<sup>20</sup>. Fesl, hochbegabt, aber auch ein unbesonnener Enthusiast, wird in jungen Jahren Theologie-

<sup>16</sup> Vgl. Brief A. Dittrich an Goethe v. 5. 10. 1813: „Durch... Herrn Prof. Bolzano... vor dem lockenden Geiste solcher Schriftsteller gewarnt, welche eine erhöhte Sinnlichkeit in das Gewand des Schönen hüllen und so meist auf Kosten der Moralität die Vernunft bestechen, wobei nicht undeutlich auf Wieland hingedeutet ward.“ A. Sauer, *Goethe und Österreich*, II, S. 291 f.

<sup>17</sup> Ungenau und irreführend ist daher die auf A. Sauer zurückgehende Meinung J. Pfitzners, daß die begeisterte Aufnahme Goethes durch Vertreter des Klerus auf deren freisinnige, aufgeklärte Haltung schließen lasse. Vgl. J. Pfitzner, *Das Erwachen der Sudetendeutschen im Spiegel ihres Schrifttums bis zum Jahre 1848*, Augsburg 1926, S. 42 ff., 140 ff.

<sup>18</sup> Vgl. H. Stephan u. H. Laube, *Handbuch der Kirchengeschichte 4, Die Neuzeit*. Tübingen 1931<sup>2</sup>, S. 118, s. Register unter Goethe; W. Flitner, *Goethe im Spätwerk*, Hamburg 1947, passim.

<sup>19</sup> Schiller und Herder waren auch die Lieblingslektüre des jungen Joh. N. Neumann (gest. 1860 im Rufe der Heiligkeit als Bischof von Philadelphia USA), bis ihm im Budweiser Seminar unter Prof. Koerner die Welt der Hl. Schrift aufging; vgl. M. J. Curley, *Ven. John Neumann C.S.S.R., fourth bishop of Philadelphia*. The catholic University of America Press, Washington 1952, S. 20 f.

<sup>20</sup> Vgl. A. Huber, a. a. O., *Analecta Praem.*, 30, 1954, S. 42.



professor und 1816 auch Präfekt am Priesterseminar in Leitmeritz. Er will, daß sich die jungen Theologen durch Lesezirkel, Deklamationsübungen und Musikabende vielseitig und weltläufig bilden und stattet die Bibliothek auch mit der modernen Literatur aus. Goethes Werke sind darunter. Eine Auslese der Seminaristen sammelt Fesl in einem geheimen „Christenbund“. Im Zusammenhang mit dem Bolzanoprozeß wird auch Fesl von den Vertretern der katholischen Restauration angeklagt. In den Berichten über ihn an den Wiener Nuntius ist auch die Rede von „Liebesgedichten der protestantischen Autoren Goethe, Schiller, Wieland, Herder“, welche die Theologen lesen und „pathetice“ vorzutragen hätten. Das daraufhin an den Bischof Hurdalek erlassene römische Breve vom Jahre 1819 bezieht sich u. a. auch auf diesen Vorwurf, es verlangt die Entfernung Fesls. Aus der Lage dieser Jahre schreibt der Leitmeritzer Seminarist Adalbert *Schöpke* (1793–1844) Anfang 1818 einen ausführlichen Brief an Goethe<sup>21</sup>: „Überzeugt, daß Sie an allem Guten, was die Welt gibt und was in ihr entsteht, lebhaften Anteil nehmen.“ Er schildert die genannten Bildungsbestrebungen, erwähnt die Bibliothek mit Autoren „ohne Unterschied der Religion“, verurteilt die Anklage gegen den Präfekten, ironisiert die Vorkehrungen der römischen Kurie und sagt, „am meisten arbeite ich gegenwärtig in Ihren Poesien, welche hier, wie Ihre sämtlichen Werke . . . freudig und nutzhaft gelesen werden.“ Schöpke komponiert und hatte für die wöchentlichen Musikabende Goethelieder vertont. „Weil man nur Lieder von Ihnen allein hören will“, so wolle er sich nun besonders in sein Werk vertiefen und bittet zu diesem Zweck um Rat und um das Urteil des Dichters über die gleichzeitig vorgelegten Kompositionen. Schöpke schließt: „Möchten Sie doch . . . uns und unseren Sie hochachtenden gastfreundlichen Bischof besuchen.“ Hurdalek, der wegen der Feslaffäre auch auf sein Amt verzichten mußte, hat sich mit den Neuerscheinungen im deutschen Geistesleben beschäftigt<sup>22</sup>. Goethe legte die Komposition Zelter vor und bemerkte dazu: „Der Kreis, aus dem diese Lieder kommen, ist zwar beschränkt, aber heiter, von gutem Mut und Willen . . . ich weiß recht wohl, daß daraus kein Kunstwerk entsteht.“ Zelters Urteil fiel nicht ungünstig aus und Goethe antwortete ermutigend. Schöpke wurde nach der Priesterweihe Seelsorger an verschiedenen Orten, von späterer kompositorischer Tätigkeit ist nichts bekannt.

Den Sieg über Schiller trug Goethe während der Jahre 1819/1820 auch bei dem tschechischen Gymnasiasten, dann Theologen und späteren Landgeistlichen *Kamarýt* aus Südböhmen davon. *Kamarýt* gehörte zum Kreise des bedeutenden F. L. *Celakovský*, des „Statthalters“ der tschechischen Goetheanhänger. Beide sind Bolzanoschüler, literarisch jedoch Romantiker. *Kamarýt* sammelt geistliche Volkslieder, deren Widmung an den Budweiser Bischof, Ernst Ruzicka (1761–1845)<sup>22a</sup>, aber von dem

<sup>21</sup> Vgl. Sauer, *Goethe und Österreich*, II S. 89–94, 360 ff.

<sup>22</sup> Winter, *Josefinismus*, S. 336.

<sup>22a</sup> Vgl. F. Mardetschläger, *Kurz gefaßte Geschichte d. Bistums u. d. Diözese Budweis*, Budweis 1885, S. 16 ff.

poesiefremden alten Josephiner abgelehnt wird (1829). Klopstock, Goethe und Hus (!) sind Iedeale dieser tschechischen Jugend zwischen katholischer Aufklärung und Restauration. Als Kaplan klagt *Kamarýt* seinem Freunde, daß Goethe von „sittensstrengen Richtern“ seiner Umgebung abgelehnt werde<sup>23</sup>.

Goethefreundlich, wenigstens nicht einseitig Schiller ergeben, war auch der einzige namhafte Laienvertreter der katholischen Restauration im Sinne des Wiener Hofbaur-Schlegelkreises, der tief religiöse und mildtätige Alois *Klar* (1763–1833), seit 1805 Professor für klassische Philologie in Prag<sup>24</sup>. In den von ihm eingeführten öffentlichen Deklamationsübungen der Studenten kam die neuere deutsche Literatur zur Geltung und einen Besuch Goethes in Prag — der aber niemals erfolgte — hätte er sehr begrüßt<sup>25</sup>.

### III

Gehen wir nun dazu über, Goethes *persönliche Begegnungen* und unmittelbare Anschauung kennen zu lernen. Landschaftsgebunden ist seine Berührung mit dem kirchlichen Volksleben, mit der Welt der Klöster, mit Priestern, soweit sie Ortsseelsorger, Lehrer sind oder als Ordensgeistliche ein Klosteramt innehaben, und mit einem Teil des Adels und der Beamtschaft. Teils landschaftlich, teils geistig-freizügig bedingt ist Goethes Zusammentreffen mit anderen Adeligen, mit Geistlichen als Gelehrten und Schulmännern in den Kurorten. In einigen Fällen kommt es zum Briefwechsel und zu Gegenbesuchen in Weimar.

Von den Landschaften lernte Goethe kennen das böhmische Mittelgebirge und einen Teil des Erzgebirges, den Wallfahrtsort Maria Schein und die Zisterzienerabtei Ossek, dann das engere und weitere Egerland, also Eger und Umgebung, Maria Kulm, die Kurorte Karlsbad und Marienbad und das mit diesem besitzmäßig eng verbundene Prämonstratenserstift Tepl.

Vom kirchlichen Brauchtum bemerkt Goethe vor allem *Wallfahrt* und *Prozession*. Er betrachtet diese gerne und seine Vermerke im Tagebuch darüber sind zahlreich. Die Äußerungen des „naiven“ Lebens, seine Symbole und Formkräfte haben ihn immer gefesselt. Später, 1827, äußerte er einmal vor Nichtkatholiken, er habe beobachtet, „wie schon das öftere Mitziehen bei kirchlichen Prozessionen den Kindern in katholischen Staaten eine gewisse Bildung und Sitte gäbe“<sup>26</sup>.

Das überlieferungsstärkste Volksleben erlebte Goethe im Egerland. Sein Gastgeber, der Magistrats- und Kriminalrat J. S. Grüner, hatte seit 1807 den Sitten und Gebräuchen der Egerländer seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Goethe bestärkt ihn entscheidend in seinem Interesse, zugleich erhält er hier über die Herkunft mancher Erscheinungen nähere Auskunft.

<sup>23</sup> M. Murko, *Deutsche Einflüsse auf die Anfänge der böhm. Romantik*, Graz 1897, SS. 65, 80, 83, 86.

<sup>24</sup> Winter, *Geisteskampf*, S. 326 f.

<sup>25</sup> Briefe Grüners an Goethe v. 5. 6. 1825, Nadler, *a. a. O.*, S. 90

<sup>26</sup> *Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Fr. v. Müller*, Herausgeg. C. A. H. Burckhard, Stuttgart 1898, S. 212.

Hier hat sich das religiös-kirchliche Brauchtum über die josephinische Zeit hindurch gut erhalten<sup>27</sup>. Häufig sieht Goethe Gruppen von Wallfahrern, vor allem in Maria Kulm, dem größten Wallfahrtsort des Egerlandes, aber auch in und bei Eger. Er vermerkt dies immer in seinem Tagebuch. So finden wir dort zum Festtage Mariä Geburt des Jahres 1821 (Eger) folgende Eintragung: „Wallfahrer, meist weiblichen Geschlechts, mit wenigen Männern, sie kommen leicht und reinlich gekleidet, barfuß, mit weißen Kopftüchern, parthienweis, ohne Kreuz und Gesang. Manche tragen, ihren jungfräulichen Stand anzudeuten, Schäferstäbe mit Bändern . . .“<sup>28</sup>. Wallfahrten und Prozessionen zeigen ihm das Landvolk, er beobachtet dabei dessen Merkmale, Wuchs, Kleidung usf.

In den aufeinanderfolgenden Jahren 1821 und 1822 ist Goethe am Stadtplatze von Eger Zeuge der traditionellen großen St.-Vinzenz-Prozession, die gleichzeitig als Erntedankfest galt. Beide Male schildert er in seinem Tagebuch deren Verlauf und Einzelheiten: die geschlossene Teilnahme der umliegenden Pfarrdörfer, der verschiedenen Gruppen mit Fahnen und Musik; des Militärs und der Geistlichen; er beschreibt den Prozessionsweg und hat Freude an der malerischen Wirkung des Umgehens um den großen Platz<sup>29</sup>. „Überhaupt hatte ich Eger nie so lebendig gesehen“, berichtet Goethe an seinen Großherzog am 21. 9. 1821<sup>30</sup>. Auch die Dekanalkirche besuchte Goethe mit Rat Grüner am Morgen dieses Festtages (1821). Rat Grüner berichtet auch von der in Eger im 18. Jahrhundert eifrig betriebenen Herstellung von Heiligenbildern, eines beliebten Handelsartikels, der in viele Wallfahrtsorte und Klöster Deutschlands gelangte<sup>31</sup>.

Goethe erbat von Grüner, dem Kriminalrat, eine Erklärung für die auffallend geringe Kriminalität unter den Egerländern. Grüner antwortete, daß dies in Erziehung, lebendigem Vorbild und im Brauchtum begründet sei. „Der Egerländer ist ein guter Christ, ein treuer Untertan und Ehemann, ein sorgsamer, arbeitsamer Hausvater und so haben die Kinder stets gute Beispiele vor Augen.“ Besonders aber scheint nach

<sup>27</sup> Von Interesse ist in diesem Zusammenhang das Urteil des Regensburger Seminarregens, späteren Weihbischofs, des heiligmäßigen Gg. M. Wittmann über die Egerländer aus dem Jahre 1803: „Es (Volk) zeichnet sich durch Gutmütigkeit und so große Anhänglichkeit an alte redliche Sitten aus, daß es sogar die Kleidung noch ganz so, wie in den Zeiten seiner Reichsfreiheit trägt . . . und hat auch einen verhältnismäßigen, schön ausgezeichneten Eifer für Religion und äußere Andacht. Aber an innerer Andacht, am christlichen Leben im Geiste Jesu, und daher an Unschuld der Jugend ist ein Mangel, der sich nicht leugnen läßt . . .“ *Nachrichten vom Geistl. Seminarium in Regensburg*, Nürnberg 1803, S. f., zit. nach J. B. Lehner, *Beiträge zur Kirchengeschichte des Egerlandes*, in *Jahresbericht zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte* 13, 1939, S. 211. Das Egerland, als Reichsgebiet seit 1322 an Böhmen lediglich verpfändet, war bis 1808 (1817) Teil des Regensburger Bistums.

<sup>28</sup> *Tagebuch* (zitiert nach der Weimarer Ausgabe) VIII, 7. und 8. 9. 1821, S. 108 f.; IX, 7. 9. 1823, S. 110; andere Pilger bzw. Prozessionen a. a. O. III, 23. und 24. 5. 1808, S. 338; VIII, 24. 8. 1823, S. 230 f.

<sup>29</sup> *Tagebuch* VIII, 26. 8. 1821, S. 96 ff., 25. 8. 1822, S. 231 ff. Die 1822 von Goethe erwähnten Benediktiner müssen auf einer Verwechslung mit anderen Ordensgeistlichen beruhen, unter den Chorherren wird man die Kreuzherren verstehen müssen.

<sup>30</sup> *Job. W. Goethe, Briefe der Jahre 1814—1832*. Zürich 1951, S. 465.

<sup>31</sup> Nadler, a. a. O.; S. 294 f.

Grüners Überzeugung ein Totenbrauch von außerordentlicher Wirkung auf die Seelen zu sein: vor offenem Sarge spricht der Leichenbitter in Namen des Verstorbenen zu den anwesenden Angehörigen und Freunden von der Vergänglichkeit des irdischen Lebens, vom Ratschluß Gottes, der dieses beendet; er nimmt Abschied, bittet alle um Verzeihung wegen zugefügten Leids und „fordert zur Versöhnung auf mit der nachdrücklichen Versicherung, daß, wenn sie bei ihren Handlungen und Unternehmungen immer Gott vor Augen haben, sie sich in jener Welt wiedersehen werden“. Goethe, der aufmerksam zugehört hatte, sagte: „Sie haben recht, dieser Vorgang muß auf den Landmann einen grenzenlosen Eindruck machen“<sup>32</sup>.

1820 ist er in Karlsbad Zeuge der abendlichen Vorseier des *St.-Nepomukfestes*. Er ist für sich allein. Das Standbild des Heiligen auf der Brücke ist beleuchtet, Gesang ertönt von dort<sup>33</sup>. Kinder lassen auf Brettchen brennende Kerzen den Fluß hinabschwimmen — die strahlenden Sterne um das Haupt des Blutzeugen, der in die Moldau gestürzt wurde, anzudeuten. Goethe ist sehr angetan von diesem Brauch. Das Fest des volkstümlichen Landesheiligen hatte er während früherer Aufenthalte in Karlsbad und Teplitz schon in seinem Tagebuch vermerkt<sup>34</sup>, er kannte seine Geschichte und nun schreibt er das Gedicht „St. Nepomuks Vorabend“ („Lichtlein schwimmen . . .“), in dem er des bewahrten Beichtgeheimnisses Erwähnung tut<sup>35</sup>. Das Lied ist von Zelter vertont worden.

Von *Fronleichnamsprozessionen* hat Goethe mindestens zwei in Karlsbad aus allernächster Nähe beobachtet. 1808 heißt es darüber im Tagebuch: „Fronleichnam; erst durch die Straßen, um das Aufbauen der Altäre zu sehen, dann in die Kirche, wo unter dem Hochamt die Arie aus der Entführung aus dem Serail gesungen wurde: Ich baue ganz auf Deine Stärke . . . dann in das amtmännische Haus, wo wir die Prozession ansahen.“ Zum Nachmittag desselben Festtages vermerkt Goethe wieder: „In der Kirche“<sup>36</sup>. 1812 sah er ebenfalls die Prozession<sup>37</sup>.

Von kirchlichen Festen finden wir noch kurze Notizen im Tagebuch zum Kirchweihfest in Franzensbad (1811) und zum St.-Bartholomäustag bei den Kreuzherren in Eger (1822)<sup>38</sup>.

Das Ineinander von Staat und Kirche in Österreich, worüber er sich auch in Gesprächen Auskunft holte, mag ihm durch die Teilnahme des Magistrats und des Militärs an kirchlichen Festen verdeutlicht worden sein. Am Mariä Geburtsfest des Jahres 1821 sieht er das Egerer Bataillon zur „Kirchenparade“ nach Franzensbad marschieren<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> a. a. O., S. 275 f.

<sup>33</sup> *Tagebuch* VII, 19. 5. 1820, S. 175.

<sup>34</sup> a. a. O. IV, 16. 5. 1812, S. 285; V, 16. 5. 1813, S. 46.

<sup>35</sup> Urzidil, *Goethe in Böhmen*, Wien und Leipzig 1932, S. 184.

<sup>36</sup> *Tagebuch* III, 16. 6. 1808, S. 348

<sup>37</sup> a. a. O. IV, 28. 5. 1812, S. 289.

<sup>38</sup> a. a. O. IV, 16. 5. 1811, S. 206; VIII, 24. 8. 1822, S. 230 f.

<sup>39</sup> a. a. O. VIII, 8. 9. 1821, S. 109.

Von der Teilnahme Goethes am *katholischen Gottesdienst*, an feierlichen Hochämtern vor allem, hörten wir bereits in einigen Fällen. Am Pfingst-<sup>40</sup> und Fronleichnamsfest des Jahres 1808 wohnte er in Begleitung dem Festgottesdienst in der von Dienzenhofer erbauten Stadtkirche in Karlsbad bei. 1821 ist er am Tage der großen Vinzenzprozession mit Rat Grüner beim Gottesdienst in der Hauptkirche zu Eger<sup>41</sup>. Im übrigen sind Kirchenbesuche, Besichtigungen von Sehenswürdigkeiten als Bestandteil der von ihm erstrebten Ortskenntnis anzusehen. Außer den Kirchen in Eger (Pfalzkapelle!)<sup>42</sup>, Karlsbad — wahrscheinlich auch Teplitz — und den Abteikirchen von Ossek und Tepl<sup>43</sup> betrat Goethe die Kirche in Franzensbad<sup>44</sup>, die Stadtkirche in Aussig, wo er die Mater Dolorosa von Raphael Mengs betrachtete, die er im Tagebuch ein „unendlich schönes Bild“ nannte<sup>45</sup>. Neben der Wallfahrtskirche von Maria Schein hat Goethe bei seinen wiederholten Fahrten durch Maria Kulm<sup>46</sup> sicher auch die dortige Wallfahrtskirche betreten, denn er notierte sich die Inschriften eines ihrer Altäre („Lingua fundamentum sancti silentii“ — „Superi dant dona paratis“)<sup>47</sup>.

Fortsetzung folgt

<sup>40</sup> a.a.O. III, 5. 6. 1808, S. 343, dazu Riemers Mitteilungen über die Kirchenmusik (Haydnmesse), R. Keil, *Aus den Tagebüchern Riemers, des vertrauten Freundes von Goethe*, in *Deutsche Revue* XI/4, S. 27.

<sup>41</sup> s. Amn. 36.

<sup>42</sup> Nadler, a.a.O., S. 290, I.

<sup>43</sup> Ob Goethe 1790 bei seiner Reise über Braunau i. B. die dortige Abteikirche besichtigt hat, läßt sich nicht ermitteln.

<sup>44</sup> *Tagebuch* VIII, 2. 9. 1821, S. 105.

<sup>45</sup> a.a.O. V, 2. 8. 1813, S. 65.

<sup>46</sup> *Aus den Tagebüchern Riemers*, in *Deutsche Revue* XI/2, S. 169 (1807); a.a.O. XI/4, S. 26 (15. 5. 1808); *Tagebuch* III, S. 335; a.a.O. 30. 8. 1808, S. 379; IV, 3. 5. 1812, S. 278.

<sup>47</sup> a.a.O. IV, 4. 5. 1812, S. 280.

## Besprechungen

Funder, Friedrich, *Vom Gestern ins Heute*. Aus dem Kaiserreich in die Republik. Wien 1952, Verlag Herold, 718 Seiten.

Unter den in den letzten Jahren in Österreich erschienenen Memoiren und Tagebuchveröffentlichungen — Josef Redlich, Karl Renner, Alexander Spitzmüller, Friedrich Funder — nimmt Funders Werk für die sudetendeutsche Geschichte des endenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts eine besondere Stellung ein, vor allem für die Geschichte des sudetendeutschen Katholizismus. Friedrich Funder, der Nestor der österreichischen Journalisten und der hervorragendste katholische Publizist Österreichs in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, gibt in seinem 717 Seiten starken Werk weit mehr als die Geschichte seines Lebens, weit mehr auch, als die Geschichte einer Zeitung, der „Reichspost“, die unter seiner Leitung die größte katholische Tageszeitung Österreich wurde. Und wenn seine Aufzeichnungen auch nicht Geschichtsschreibung im

strengen Sinn sein wollen, so dienen sie doch in einer ungewöhnlichen anschaulichen und eindringlichen Weise dem Verstehen dieses Österreich, seiner nationalen, seiner sozialen und seiner religiösen Probleme, die aus der Perspektive des Chefredakteurs eines der führenden Wiener Blätter, gesehen und gestaltet werden, zugleich eines Mannes, der jahrzehntelang zum engsten Führungskreis der christlich-sozialen Partei gehörte. Für den sudetendeutschen Leser bietet Funders Buch eine Fundgrube neuer Erkenntnisse, eine Fülle von Tatsachenmaterial und eine hervorragende Einführung in die Problematik jener Jahre. Eistmalig finden wir z. B., aus Schindlers Nachlaß publiziert, die programmatische Rechtfertigung der jungen christlichen-sozialen Bewegung, gegen die in Rom durch den Prager Fürsterzbischof Kardinal Franz Schönborn Beschwerde erhoben worden war (S. 132 ff.). Anschaulich versteht es Funder an anderer Stelle (S. 201 ff.), die Haltung der christlich-sozialen Partei im Jahre

1897 zu schildern, als die Katholische Volkspartei die konfessionelle Schule gegen Zugeständnisse auf sprachrechtlichem Gebiet erreichen wollte; wie Ambros Opitz, aus Warnsdorf kommend, blitzschnell eingriff und die Christlichsozialen zur Stellungnahme gegen die Sprachenverordnung des Grafen Badeni bewog: „Sie dürfen uns Deutsche in den Sudetenländern nicht im Stich lassen. Man kann die katholische Schule nicht mit einem schweren Unrecht erkaufen“. — Oder die fast unbekannt und von Funder ausführlich wiedergegebene Episode aus dem Jahre 1919, als der Chef der britischen Militärmission in Wien dem österreichischen Staatssekretär für Heerwesen Ratschläge erteilte, unter welchen Umständen Südtirol und die deutschen Grenzgebiete Böhmens und Mährens bei Österreich bleiben könnten.

Funders Kontakt mit zahlreichen maßgebenden Persönlichkeiten jener Jahre — Vogelsang, Lueger, Seipel, Miklas, De Gasperi usw. — findet naturgemäß in dem Buch seinen Niederschlag. Unter den Sudetendeutschen ist es namentlich „Pater“ Ambros Opitz (geb. 1846 in Schönau bei Schluckenau, gest. 1907), der Organisator der deutschen Katholiken Nordböhmens und Gründer der „Reichspost“, dessen hühnenhafte Gestalt anschaulich vor uns steht. „Ein Fanatiker der Arbeit, der für sich selbst keine Rücksicht kennt“ (S. 70); „Es war alles Tatkraft im Ausdruck dieses Mannes, nichts Heiteres, vielmehr vernehmlicher Widerspruch gegen das leichtbeschwingte Wiener Milieu“ (S. 167). Eine weitere, von Funder mit liebevollem Eindringen in die einem Fernstehenden nicht leicht erschließbaren Vorzüge gezeichnete Gestalt ist Univ. Prof. Prälat Franz Schindler (geb. 1874 Fleyh, gest. 1922), Funders väterlicher Freund, „einer der bedeutendsten Baumeister des christlich-sozialen Gedankengebäudes . . . , der getreue Eckard, der bescheiden, anspruchslos, immer wachsam die junge Bewegung durch große Gefahren führte und die christlichsoziale Lehre, dauerhafter als in wechselvollen politischen Gestaltungen, in den Gehirnen verankerte“ (S. 114). Weiters ist es P. Viktor Kolb S.J. (geb. 1856 in Breitenbach im Erzgebirge, gest. 1928), dessen Namen mit der Geschichte der „Reichspost“ und des katholischen Zeitungswesens in Österreich überhaupt dienstvoll verknüpft ist und dessen Lebenswerk daher in Funders Memorien ausführlich gewürdigt wird (S. 306 ff.). Meisterhaft ist die Charakterisierung des Wiener Erzbischofs Friedrich Gustav Piffl (geb. 1864 in Landskorn, gest. 1932). Persönliche Erinnerungen und bezeichnende Anekdoten lassen das Bild des großen Kirchenfürsten vor dem Leser erstehen, der rührende Bescheidenheit, Güte und Hoheit in seinem Wesen vereinigte. „Er durchstrahlte mit seiner fröhlichen Natur“ — so schildert ihn Funder — „und seinem gesunden Humor seine ganze Umgebung. Er war immer der Kardinal, vor dessen

Würde sich jedermann beugte, zugleich war er stets der durch seine Schlichtheit gewinnende priesterliche Mensch“ (S. 356).

Neben der eingehenden Charakterisierung dieser Zentralgestalten des Werks finden zahlreiche andere sudetendeutsche Katholiken Erwähnung, etwa Weihbischof Wenzel Frind, Bischof Groß von Leitmeritz (dessen Berufung auf den Wiener erzbischöflichen Thron nach dem Tode Kardinal Nagls unmittelbar bevorstand, wie Funder zu berichten weiß), die Publizisten, Kulturkritiker und Dichter Kralik, Bahr und Eichert, der christlichsoziale Gewerkschaftspolitiker Dr. Hemala (ein Brünnler), der Volksbunddirektor und spätere Minister Richard Schmitz (gleichfalls Deutschmährler) u. v. a. m.

Es kann nicht Aufgabe dieser Besprechung sein, den reichen Inhalt des umfangreichen Bandes auch nur andeutungsweise anzuführen; keine der Fragen, die Österreich in jenen Jahren bewegte, bleibt unerwähnt und niemand, der sich mit diesen Problemen zu befassen hat, wird an dem Buch Funders vorübergehen dürfen. Die Leistung des Autors ist um so bewundernswerter und verdienstvoller, als er auf weite Strecken ausschließlich auf sein Gedächtnis angewiesen war. Das mag freilich auch der Grund für einige kleine Versehen sein (z. B. die Verwechslung Hlinkas mit Tiso auf S. 613 oder die unrichtige Namensschreibung Mayr-Harding auf S. 71), deren Gewicht natürlich hinter der Reichhaltigkeit des gebotenen Materials und der glänzenden Darstellung dieses Buches völlig zurücktritt. HS

Theodor Grentrup, *Die Apostolische Konstitution „Exul Familia“ zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage*. Text, Übersetzung und Kommentar. (In Arbeitsgemeinschaft zwischen der Kath. Arbeitsstelle (Nord) Köln, Msgr. Golombek und dem Verlag „Christ Unterwegs“, Dr. Richard Mai, gestaltet), München 1955/56, Verlag „Christ Unterwegs“, 247 S., DM 16,80.

Am 1. August 1952 hat Papst Pius XII. die Konstitution „Exul Familia“ erlassen, ein sehr wichtiges und bedeutsames Dokument, das in erster Linie Fragen der Auswanderung behandelt, dabei aber auch manches über das Flüchtlingsproblem zu sagen hat. Dr. Th. Grentrup, der nunmehr 78jährige Religionswissenschaftler — durch seine früheren Arbeiten über Fragen der Minderheiten bekannt —, war der rechte Mann, der sich dieser nicht leichten Aufgabe unterziehen konnte, einen ausführlichen Kommentar zu „Exul Familia“ zu schreiben. Wir sind ihm für die interessante Arbeit sehr dankbar. Über den Rahmen der Konstitution hinaus werden Fragen des deutschen Flüchtlingsproblems behandelt, die uns Vertriebene ganz besonders interessieren.

Grentrup bringt die Konstitution in deutscher Übersetzung und gibt einen kurzen Kommentar zu den einzelnen Kapiteln. Von besonderem Interesse ist die sich daran anschließende Wer-

tung und Anwendung des Päpstlichen Erlasses. Gerade hier holt der Verfasser sehr weit aus und beschäftigt sich mit den Fragen des Vertriebenenproblems, wobei er sich vor allem auf die beiden Bücher von Frings (*Das internationale Flüchtlingsproblem 1919—1950*, Frankfurt/M. 1951) und Vernant (*Les Réfugiés dans l'Après-Guerre*, Monaco 1953) stützt.

Grentrup's Arbeit wird in erster Linie allen jenen gute Dienste leisten, die irgendwie mit der Auswanderung zu tun haben. Der leichteren Übersicht wegen wäre es wenigstens im 2. und 3. Teile besser gewesen, wenn man die Anmerkungen unter den Strich gesetzt hätte, zumal jeder Teil mit neuer Zählung beginnt. Das erschwert dem eiligen Sucher von heute den Gebrauch des Buches.

Was den kirchenrechtlichen Teil angeht, ist einiges zu beanstanden. Zunächst hat der Verfasser die rechtliche Ausgangsposition der Vertriebenen völlig verkannt. Auf Seite 161 des Kommentars heißt es: „Die Rechtsstellung der Flüchtlinge hinsichtlich der seelsorglichen Betreuung ergibt sich aus den allgemeinen, geltenden Bestimmungen des Kirchenrechts. Die Flüchtlinge verlieren ihren früheren Wohnsitz (sic!) und kommen zunächst als Personen ohne Wohnsitz (*vagi*) in die Pfarrei.“ Von diesen nun sagt Can. 94 § 2: „Der eigene Pfarrer eines Wohnsitzlosen ist der Pfarrer jenes Sprengels, in welchem der Wohnsitzlose sich gerade aufhält.“ So der Verfasser.

Hier ist dem Verfasser ein grundlegender Irrtum unterlaufen, dessen folgenschwere Auswirkungen sich gar nicht absehen lassen, wenn dem wirklich so wäre. Es ist schon ungenau, daß der Verfasser sich allzusehr an das Wort „Flüchtling“ hält, während doch die deutschen „Flüchtlinge“ fast alle „Vertriebene“ sind. Letztere Bezeichnung drückt schon viel deutlicher das Verhältnis zur angestammten Heimat aus. Man wird aus der Heimat vertrieben, das heißt, man geht unfreiwillig weg. Oder man verläßt die Heimat aus Angst vor drohenden Gefahren (Russennähe), bzw. man kehrt aus der Kriegsgefangenschaft zurück, kann aber nicht in seine Heimat, obwohl man mit jeder Faser seines Herzens dorthin wollte. Die deutschen Vertriebenen haben deshalb vom Anfang an die deutlichere Bezeichnung „Vertriebene“ (nicht „Flüchtlinge“) betont.

Nach den Normen des Kirchenrechts kann man zu einem bestimmten Orte folgende rechtliche Beziehungen haben (Can. C. J. C. 91):

1. Wer am Orte einen eigentlichen Wohnsitz hat, heißt „Einwohner“ (*incola*);
2. Wer am Orte seinen uneigentlichen Wohnsitz hat, ist ein „Ankömmling“ (*advena*);
3. Wer zwar einen eigentlichen oder uneigentlichen Wohnsitz hat, jedoch außerhalb desselben sich aufhält, ist ein „Fremder“ (*peregrinus*);

4. Hat jemand nirgends einen Wohnsitz, dann ist er ein „Wohnsitzloser“ (*vagus*).

Nach Can. 92 wird ein Wohnsitz erworben, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind:

1. Für den eigentlichen, wie auch uneigentlichen Wohnsitz wird der tatsächliche Aufenthalt verlangt.
2. Dazu muß die Absicht kommen, daselbst für immer, bzw. für den größeren Teil des Jahres zu verbleiben.

Auch für den Verlust des Wohnsitzes müssen zwei Tatbestände sich erfüllen: man muß den Ort tatsächlich verlassen und dabei die Absicht haben, nie mehr zurückzukehren. Beide Erfordernisse müssen eintreten, wenn man des Wohnsitzes verlustig gehen soll. Tritt nur eine Tatsache allein ein, so hört damit der Wohnsitz (rechtlich) noch nicht auf. So weit die Bestimmungen der Kirche.

Es geht also nicht an zu sagen, die Flüchtlinge verlieren ihren früheren Wohnsitz und kommen zunächst als Personen ohne Wohnsitz (*vagi*) in die Pfarrei. Der Vertriebene bzw. Flüchtling mußte zwar seinen bisherigen Aufenthaltsort verlassen, aber er hat doch nicht den Willen gehabt, diesen aufzugeben. Darin liegt ja gerade das Verbrechen der Vertreibung, daß man Menschen wider ihren Willen aus ihrer Heimat entfernte. Vertriebene verlieren ihren früheren Wohnsitz nicht durch die Vertreibung, bzw. durch die Flucht, sondern durch das Aufgeben der Absicht, in die alte Heimat zurückzukehren.

Das Hängen und Festhalten an der angestammten Heimat und der unbeugsame Rückkehrwille, vor allem in jenen ersten Jahren nach der Vertreibung, ist der beredete Ausdruck dieses Willens, nicht nur die Heimat nicht aufzugeben, sondern dorthin wieder zurückzukehren. Die Vertriebenen waren also, kirchenrechtlich gesehen, *peregrini*, das heißt „Fremde“, eben solche Personen, die im Osten einen eigentlichen Wohnsitz hatten, sich aber außerhalb desselben befanden. Bei ihnen fehlt zwar der tatsächliche Aufenthalt, aber es ist keine Rede von dem Entschluß, in die Heimat nie mehr zurückzukehren. Die Heimatvertriebenen haben also in der Regel noch ihren Wohnsitz im Osten, das heißt, pfarrmäßig in ihrer alten Pfarrei, diözesanmäßig in ihrer alten Heimatdiözese, an der sie sicherlich alle in der ersten Zeit entschieden festhielten. Sie haben also von daher auch noch einen zuständigen Pfarrer. Darauf gründet sich ja auch die besondere Bindung (und die außerordentliche Betreuung) des vertriebenen Pfarrers an seine ehemaligen Pfarrkinder. Die Vertriebenen bzw. Flüchtlinge erhalten in der Einweihungspfarrei einen uneigentlichen Wohnsitz, einen neuen zuständigen Pfarrer, sobald sie den Willen hatten, wenigstens über den größeren Teil des Jahres daselbst zu bleiben oder so lange schon da waren. Haben nämlich diese Personen ihren Willen, in die alte Heimat zurückzukehren, auch

heute nach zehn Jahren nicht aufgegeben, so haben sie zwar jetzt durch den zehnjährigen Aufenthalt hier im Westen ihren zuständigen Pfarrer, aber ebenso auch in der alten Heimat im Osten (zwei eigentliche Wohnsitze). Vertriebene, die, in einen neuen Wohnort im Westen eingewiesen, sich hier sehr wohl fühlten und deshalb den Entschluß faßten, nicht mehr zurückzukehren, sondern immer am neuen Orte zu bleiben, verloren ihren früheren Wohnsitz und erwarben einen neuen am jetzigen Wohnort.

Die Heimatvertriebenen sind in der Regel niemals Wohnsitzlose gewesen. Hier verwechselt der Verfasser den rechtlichen Wohnsitz mit dem tatsächlichen Wohnorte. Ein Schrei des Protestes würde durch die Reihen unserer Landsleute gehen, wenn man ihnen sagen würde, sie hätten durch die Vertreibung ihren Wohnsitz (im Osten) verloren und wären als Person ohne Wohnsitz (*vagi*) in die Pfarrei (im Westen) gekommen. Aus der irrigen Voraussetzung des Verfassers ergaben sich dann auch irrige und falsche Folgerungen, die er zieht. Er wendet (Seite 162 oben) auf die Vertriebenen, die er fälschlicherweise für *vagi* hält, während sie doch *peregrini* sind, die Normen des Kirchenrechts an, die für *vagi* gegeben sind.

Welche Verwirrung und Entstellung der Lage richtet die Bezeichnung des Flüchtlings als *vagus* an?

a. Sie reißt die Vertriebenen endgültig rechtlich von der alten Heimat, das heißt, von seinem alten Wohnsitz, los. Er scheidet sozusagen mit seinem Weggange völlig aus der alten Heimat aus. Er hört kirchlich auf, ein Glied einer Heimatpfarrei zu sein. Der Kontakt mit dem vertriebenen Heimatpfarrer hat keine rechtliche Grundlage mehr.

b. Wie wäre dann die Tatsache zu erklären, daß der heimatvertriebene Pfarrer auch im Exil nach römischer Verordnung einige Male im Jahre noch für seine alten Pfarrkinder zu applizieren hätte? Erst vor kurzem wurde diese Verordnung wiederum erneuert und auf fünf weitere Jahre ausgesprochen. Die „applicatio pro populo“ hat nur einen Sinn, wenn dieser „populus“ da ist und eine Bindung an den Pfarrer hat.

c. Geht mit der Vertreibung der frühere Wohnsitz verloren, dann verliert die betreffende Person auch den zuständigen Bischof der alten Heimat. Das Band zu ihm wird zerschnitten. Wie ist dann aber zu erklären, daß auch im Exil befindliche, vertriebene junge Menden sich an den Bischof der alten Heimat wandten und ihn um die Dimissionen baten? Wenn der Flüchtling ein *vagus* ist, dann hat ihm der Bischof der alten Heimat nichts mehr zu geben und zu befehlen, denn er ist aus seiner Jurisdiktion entlassen.

d. Auf Treffen heimatlicher Pfarrgemeinden haben die Pfarrer ihre Pfarrkinder der alten Heimat Beicht gehört, weil sie als Pfarrer mit ordentlicher Jurisdiktionsgewalt ausgestattet waren und

ihre Untergebenen überall, auch außerhalb ihrer Sprengel absovieren können. Das alles wäre unmöglich, wenn der Vertriebene durch die Vertreibung ein *vagus* geworden wäre.

e. Welchen Sinn hätte dann noch die Beibehaltung der Stellung der vertriebenen Ostordinarien ohne Territorium, wenn diese neben dem Diözesansprengel, den sie de facto verloren haben, nun auch ihre vertriebenen Gläubigen als *vagi* de jure verlieren würden?

f. Verfasser hätte aus den „Jura antistitum“ vom 21. 2. 1948 ersehen müssen, daß die Vollmachten der Ostordinarien, soweit sie kein Territorium mehr haben (z. B. Ermland, Schneidmühl, Glatz), wenig Sinn haben, wenn gar keine rechtlichen Beziehungen mehr zu ihren Gläubigen bestünden.

g. Sind die Vertriebenen sogenannte *vagi*, dann hat es nicht mehr viel Sinn, nach rückwärts zu schauen. Das Anliegen der alten Heimat besteht für sie kirchenrechtlich nicht mehr. Alle rechtlichen Bande im kirchlichen Leben zur alten Heimat wären ja zerschnitten und gelöst. So wäre also die starke Betonung einer Rückkehr in die alte Heimat von seiten der Flüchtlingspriester mehr als unklug und ungeschickt gewesen. Dann hätte aber die Kirche einen unvergleichlich schwächeren Standpunkt gegen die Verletzung des Heimatrechtes eingenommen, als es die Volksgruppen und auch heute schon das internationale Recht tun.

Von der falschen Voraussetzung bezüglich des kirchlichen Rechtsverhältnisses der Vertriebenen zur alten Heimat sind dann auch die weiteren Ausführungen des Verfassers über die Seelsorge unter den Vertriebenen beeinflusst. Er erwähnt mit keinem Worte die noch bestehenden Bande zur alten Pfarrei im Osten und die für die Ostpfarrer daraus sich ergebenden Pflichten für die Gläubigen aus der alten Heimat. Er befaßt sich selbstverständlich nur mit der Frage der Eingliederung, da er ja nach seiner Auffassung nicht mehr rückwärts zu blicken braucht.

Bei dem weiten Ausholen in der Behandlung des Flüchtlingsproblems wäre es am Platze gewesen, auch etwas über die letzten Hintergründe der Vertreibung zu sagen und ihre Verknüpfung mit dem Bolschewismus aufzuzeigen. Von unserem Standpunkt aus (als Vertriebene) bedauern wir es lebhaft, daß der Verfasser neben der Vatikanischen Flüchtlingshilfe, der Caritas Internationalis und dem NCWC nicht auch das großartige, aus der Flüchtlingsnot geborene internationale Liebeswerk der Ostpriesterhilfe kurz erwähnt hat. Ein Werk, das wie kein zweites nicht nur in ganz Westeuropa bekannt ist, sondern auch den Vertriebenen außergewöhnlich viel bedeutet hat und noch bedeutet. (Siehe die Broschüre „Sieben Jahre Ostpriesterhilfe“ von P. Werenfried van Straaten). Ebenso ist Königstein für die Ver-

triebenen weit mehr als nur eine Stätte für heimatlichen Priesternachwuchs.

Abschließend sei nochmals festgestellt, daß die Vertreibung oder Flucht an und für sich die Betroffenen nach kirchlichem Recht nicht zu Wohnsitzlosen (*vagi*) macht, sondern zu sogenannten „Fremden“ (*peregrini*). Diese grundsätzliche Auseinandersetzung mit der einen Teilfrage soll aber keineswegs den Wert des Buches allzu viel schmälern. Auf einige Ausführungen sei noch kurz folgendes bemerkt:

a. Sehr gut sind die knappen Ausführungen über *Unrra* und *Iro* und der Einstellung dieser Hilfsmaßnahmen zu den Millionen deutscher Flüchtlinge. (Seite 151 ff.). Ebenso die Feststellung, daß die „große Politik“ das deutsche Flüchtlingsproblem lange Zeit außer acht gelassen und rechtlich eigentlich nie anerkannt hat.

b. Die Zahl der Heimatvertriebenen in der Sowjetzone (Seite 140 unten) ist mit 4 Millionen zu hoch angegeben. Sie war sicher einmal so hoch, hat sich aber durch die ständigen Abwanderungen wesentlich verringert.

c. Seite 165 heißt es, daß die Päpstliche Staatssekretarie durch Schreiben vom 14. April 1946 bestimmt hätte, daß die vertriebenen Priester ihren früheren Diözesen inkardiniert bleiben. Wohl stimmt diese Behauptung, aber sie ist nicht in dem genannten Schreiben zum Ausdruck gebracht.

d. Seite 173, 177 sind die Bezeichnungen „deutsche Ostvertriebene“, „deutsche Ostflüchtlinge“ nicht gut gewählt. Seite 177 oben ist die Gruppe der vertriebenen Volksdeutschen unrichtig abgegrenzt, da zu ihnen auch die vertriebenen Volksdeutschen, die außerhalb des Gebietes vom 31. Dezember 1937 wohnten, gerechnet werden.

e. Noch ein Wort zur Auswanderung der Vertriebenen: Seite 198 ff. Unter den Auswanderern aus der Bundesrepublik stellen zwar die Vertriebenen einen größeren Hundertsatz als die Einheimischen (Vertriebene 22,5% im Jahre 1951), während der Anteil der Heimatvertriebenen an der deutschen Gesamtbevölkerung nur 17% betrug. Also um ein Viertel weniger. Unseres Erachtens aber steht dieser Unterschied in keinem Verhältnis zu dem wirtschaftlichen Unterschied zwischen Einheimischen und Vertriebenen. Bei gleicher Auswanderungswilligkeit müßte die Quote der Vertriebenen höher ein.

A. Kindermann

**Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen.** Im Auftrag der Kommission für Volkskunde der Heimatvertriebenen im Verband der Vereine für Volkskunde hrsg. von Alfons Perlick Bd. 1/1955. Otto Müller Verlag, Salzburg 1955, 289 S., 1 Karte. DM 15.—, Ganzleinen.

Das vorliegende Jahrbuch soll nach dem Willen der Herausgeber zwei große Aufgaben erfüllen: einmal sollen die Zeugnisse des volkskundlichen

Lebens aus der alten Heimat gesammelt dem Versinken in eine unzugängliche Vergangenheit entrissen werden. Wird der Volkskundler bei der Lösung dieser Aufgabe gleichsam in einen Wettlauf mit der Zeit hineingezogen, weil nur mehr in einem bestimmten Personenkreis das Bewußtsein vom Kultur- und Volksgut der alten Heimat lebendig ist, so steht er bei der Erfüllung der zweiten Aufgabe vor einem in solchem Ausmaß völlig neuartigen Problem: er soll alle Vorgänge des alltäglichen Lebens einer sorgfältigen Beobachtung unterziehen mit dem Ziel, am Ende zu erkennen, wie aus den Übungen der Alteingesessenen und denen der neu Hinzugekommenen neue Ordnungen des volkstümlichen Lebens entstehen.

Das Jahrbuch Bd. 1/1955 gliedert sich in drei Abschnitte. Die Beiträge des ersten Teiles stammen aus der Feder von Karasek-Langer, Bonomi, Wolfram, Schmidt-Ebhausen, Perlick, Pischel und Hanika und versuchen, in einer umfassenden Schau ein Bild von den durch die Vertreibung nach Westdeutschland hervorgerufenen volkskundlichen Verlusten zu entwerfen. Einen nicht unbedeutenden Raum nimmt die mit ebenso sachlicher wie feingliedriger Feder gezeichnete Darstellung des Problems der *Neubildungen* ein, die von der Verschiedenartigkeit der ineinander verschobenen und verschmolzenen Volksgruppen ausgehend, bisher verborgenes erkennen lassen.

Im 2. Teil des Jahrbuches berichten Schmidt-Ebhausen, Künzig, Hanika, Perlick, Moser, Karpa und Zwirner über verschiedene mit der Behandlung volkskundlicher Probleme beauftragte *Institute*. Dabei wird vor allem über die Entstehung dieser Einrichtungen, ihre differenzierten Aufgabenbereiche und über die allgemeinen Ziele gesprochen. Den Abschluß des 2. Teiles bilden Mitteilungen von Riemann über das preußische Wörterbuch, von Kraus über das nordsiebenbürgische Wörterbuch und Jungandreas über die Arbeiten am schlesischen Wörterbuch.

Der 3. Teil bringt eine von Perlick vorgelegte Bibliographie. Sie erfaßt im ersten Abschnitt das Schrifttum (Monographien, Zeitschriften bzw. Zeitungsartikel), das zwischen 1945 und 1954 einschließlich erschienen ist, und das die Frage des neuen Heimatbegriffs, die der Bewahrung und der Angleichung von Kultur und Volkstum und die der Begegnung der Stämme und Nachbarn behandelt. Besonders wertvoll ist das im 2. Teil zusammengetragene bibliographische Material aus den verschiedensten Gebieten volkskundlicher Forschung. Die dargebotene literarische Orientierung reicht hier vom Neusiedlungsbau und der neu entstandenen Vertriebenenindustrie bis zur Krippenschnittkunst und linguistischen Mundartforschung.

Anlage und Wert des Jahrbuches für Volkskunde der Vertriebenen sei an drei Beiträgen aufgezeigt, die aus dem ersten Abschnitt des Jahr-

buches ausgewählt sind und aus der Feder von Karasek-Langer, Schmidt-Ebhausen und A. Perlick stammen.

Karasek-Langer geht in seinem grundlegenden Aufsatz „Volkskundliche Erkenntnisse aus der Vertreibung und Eingliederung der Ostdeutschen“ (S. 1—65) von der Erkenntnis aus, daß die sich vielfach überschichtenden Wandlungs- und Auflösungserscheinungen innerhalb der ostdeutschen Stämme nur unterschiedliche Ausdrucksformen eines umfangreichen Entwicklungsprozesses sind, der das deutsche Volk als ganzes betrifft. Es ist dabei die Rolle der Vertriebenen, mit zu den sichtbarsten Trägern der volkskundlichen Formsprache unserer Zeit geworden zu sein. Diese Tatsache wird in einem kurzen, aber hinreichenden geschichtlichen Überblick begründet. So wird der „Flüchtling“ — in Anlehnung an eine soziologische Arbeit von Elisabeth Pfeil — als die Gestalt einer Zeitenwende gesehen. Nach diesen fundamentalen Feststellungen wird diese „Gestalt einer Zeitenwende“ in ihrer volkskundlichen Aussagekraft untersucht. Aber es wird eigentlich nicht „untersucht“. Mit zarter Liebe lauscht der Forscher den Liedern und Gesängen, den Volksschauspielen und Sagen des „Flüchtlings“: an den verschlossenen Waggonen der Aussiedlungszüge, an den lose gefügten Brettern der Lagerbaracken, in den Elendsquartieren der Fremde. Dabei werden, wenigsten was die Sage betrifft, handgreifliche Bezüge zum Zeitgeschehen festgestellt. Vielleicht öffnen sich hier nicht nur für den Volkskundler interessante Einblicke, hier werden möglicherweise auch für den Germanisten Ahnungen laut, die uns zu einem tieferen Verständnis der Menschen aus frühmittelalterlicher Vergangenheit leiten. Das Erleben geschichtlicher Katastrophen bestimmt und formt die Volksschichtung beider Epochen: der frühen Vergangenheit und unserer Gegenwart. Nach der literarischen Betrachtung der „Flüchtlingszeit“ behandelt ein folgender Abschnitt des genannten Aufsatzes das Beispiel eines typischen Flüchtlingsbrauches, der sich in mannigfaltiger Differenzierung um eine Handvoll mitgenommener Heimat Erde rankt. Neben der natürlichen Zweckbestimmung wird hier auch die Symbolkraft angedeutet, welche ein bißchen Heimat Erde inmitten eines dynamisch gewordenen Zeitalters gewinnt.

Im weiteren Verlauf befaßt sich Karasek-Langer mit den volkskundlichen Erscheinungsformen nach 1948. Er weist nach, daß der hohe Prozentsatz der Vertriebenen in der Gesamtbevölkerung einer lautlosen Einschmelzung entgegengewirkt und daß die Elemente volklichen Beharrens im Vertriebenenendesein vielseitiger und stärker sind als man annehmen durfte. Diesem Grundgedanken folgend, schildert der Verfasser zuerst die beobachteten Versuche und Vorgänge auf dem Gebiet der Brauchtumsverpflanzungen und beleuchtet dann die Wirkungswelt der verschiedenen ostdeutschen Stämme in den Räumen hinsichtlich

ihrer wirtschaftlichen, industriellen und handwerklichen Leistung. Das in diesem Zusammenhang auftauchende Problem der deutschen „industriellen“ Binnenkolonisation, als dessen Hauptursache der Zustrom der ostdeutschen Volksgruppen angegeben wird, behandelt ein eigener Abschnitt.

Dem Auge des Volkskundlers drängt sich auf die Tatsache eines ungewöhnlichen religiösen Aufbruchs, der bereits in der Not der Kriegsjahre anhebt und inmitten der Schrecknisse der Vertreibung und unmittelbar nachher seinen Höhepunkt erreicht. So erfahren die Sagenmotive eine starke Christianisierung, das Weihnachtsspiel wird wegen des aktuellen Bezuges der Herbergsuche und Gottesgeburt im Stalle neu belebt. Einer noch ausstehenden Spezialuntersuchung wird obliegen, die Bedeutung der tragenden Kräfte von Glaube und Kirche für das persönliche und gemeinschaftliche Leben während und nach der Vertreibung näher zu beleuchten. Der Verfasser weiß bereits einiges hervorzuheben, so kennt er u. a. den Pfarrbrief und die Heimatkirchweih als Ansätze neuer Sammlung. Die gruppenbildenden Kräfte des Religiös-Kirchlichen werden auch bei Neusiedlungen wirksam. Wir ergänzen: Die alte Kirchengemeinde tritt als Heimatordnung ins Bewußtsein, sie wird daher in der Vertreibung als Ordnungsfaktor erlebt.

Die Vertreibung bedeutet, so führt Karasek-Langer aus, für das heutige Deutschland eine neue religionsgeschichtliche Epoche. Die Diasporasituation ist fast allgemein geworden. Das rasche Sichtbarwerden der Umschichtungen innerhalb der religiösen Überlieferungen habe die volkskundliche Beobachtung geradezu herausgefordert. Stellvertretend für die tiefgreifenden Wandlungen in unserem Volk könne daher das Bild der veränderten *Sakrallandschaft* stehen. Ihr widmet der Verfasser ein eigenes Kapitel.

Wallfahrt und Heiligenverehrung sind hierfür eine besondere aufschlußreiche Ausdruckswelt. Erwähnt wird u. a. das Phänomen der *Flüchtlingswallfahrt*, das besonders in den Jahren 1947—1948 elementar auftritt. Schon im Zusammenhang mit dem religiösen Aufbruch war von der Verlebendigung der Wallfahrt die Rede: der Abschied von der Heimat wird häufig mit dem Besuch einer nahen Gnadenstätte (aber auch der Pfarrkirche!) verknüpft. Die spätere Flüchtlingswallfahrt in Westdeutschland ist Ausdruck für „die Zeit der Heimat im Schatten der Kirche“. Eine umfassende Durchforschung dieser Erscheinung wird vom Verfasser als sehr erwünscht bezeichnet. Wir beachten die Entstehung neuer Wallfahrtsorte, von allem in der Diaspora. „Fast immer wird die Muttergottes mit der verlorenen Heimat in Beziehung gebracht, demgemäß auch die Namensgebung für die frischen Gnadenstätten...“. Erwähnung hätte in diesem Zusammenhang verdient die in abertausend Abbildungen verbreitete „Mutter der Vertriebenen“, die überaus aktuelle Abwandlung des

Schutzmantelbildes im „Vaterhaus der Heimatvertriebenen“ zu Königstein im Taunus, einem aus eigenen Opfern der Vertriebenen geschaffenen geistlichen Mittelpunkt, der auch Wallfahrtsziel geworden ist. Die Tatsache des wachsenden Abstandes von der ursprünglichen Erschütterung bedarf näherer Aufmerksamkeit; die Feststellung Karaseks, daß die Entwicklung nun in ruhigeren Bahnen verlaufe, wird durch Erfahrungen negativer Art ergänzt werden müssen.

Mit der Erstarkung des landsmannschaftlichen Bewußtseins kommt es zur Belebung des *Heiligenkultes* der verlorenen Heimat. Der St.-Hedwigsverehrung vor allem, aber auch von St. Anna, Klemens M. Hofbauer, St. Stephan (und wir ergänzen: auch von St. Johann von Nepomuk!). Mit der Zeit kommt es auch hier zu Annäherungen, wenn nicht Durchdringungen der Traditionen der Einheimischen und Vertriebenen. Zu beachten ist ferner der volkscundliche Niederschlag der neuentstandenen Nachbarschaft von Katholischen und Evangelischen. Eine Reihe von Beobachtungen, die wir dem Volkkundler danken und die, vermehrt um solche des Seelsorgers, auf eine weitere Verarbeitung mit den spezifischen Methoden der religiösen und kirchlichen Volkkunde warten!

Abschließend wird festgestellt, daß das stammhafte Gefüge des deutschen Volkes in einem großen Umbruch begriffen, dieser Umbruch aber keineswegs ein einseitiger, unkomplizierter Aufsaugungsprozeß ist. Diesen Prozeß in all seinen Einzelheiten zu erforschen und zu deuten, wird Aufgabe der Fachwissenschaften sein.

Stellt der Aufsatz von Karasek-Langer grundsätzliche Fragen und versucht, von diesen aus zu allgemein gültigen Erkenntnissen zu gelangen, so legen sich Schmidt-Ebhausen in seinem Artikel „Wandlungen des volkstümlichen Lebens“ (S. 145 bis 150) und Alf. Perlick in „Ostdeutsches Brauchumsleben in Nordrhein-Westfalen“ (S. 150-170) eine geographische Beschränkung auf, die es ihnen erlaubt, einzelnen Vorgängen genauer nachzugehen zu können. Beide Autoren kommen im Grunde zu dem gleichen Ergebnis wie Karasek-Langer: es gibt keinen einseitigen Einschmelzungsprozeß. Das wird bei Schmidt-Ebhausen deutlich am Beispiel der Allerweltskirchweih, die in Württemberg am 3. Oktobersonntag gefeiert wird, neben der aber seit dem Einströmen ostdeutscher Elemente die zu einem fast traditionellen Fest gewordene „Kirwa“ der „Eghalanda Gmoi“ und die „Kirmes“ der Schlesier bestehen; auch die Böhmerwälder erinnern sich ihrer durch Kaiser Josef II. eingesetzten Landeskirchweih.

Alfons Perlick, dessen Aufsatz sich in zwei Untersuchungsreihen gliedert, befaßt sich in dem

Abschnitt über weltliches Brauchtum besonders mit dem Gebrauch der Heimaterde, dem Aufstellen von Mahnmalen und Gedächtniskreuzen, dem Patenschaftsbrauchtum, der Häufung heimatlicher Gemeinschaftsveranstaltungen, den verstärkten ostdeutschen Straßenbenennungen und anderen Neuformungen und Impulsen, die direkt durch das Schicksal der Vertreibung bedingt wurden. Sehr aufschlußreich sind Perlicks Untersuchungen auf dem Gebiet der Speisegeographie: hier wird besonders deutlich, wie — nach den Worten des Verfassers — ostdeutsches Brauchtum langsam aus einer Erstarrung heraus beginnt, wieder zu einer neuen Lebendigkeit zu kommen, sich in Bewegung zu setzen und Kontinuität zu finden.

Auf dem Gebiet der religiösen Volkkunde wird in dem Artikel Schmidt-Ebhausens von dem Wandel des einheimischen protestantischen Ortsbildes durch die feierliche Fronleichnamsprozession der Ungarndeutschen berichtet, wobei besonders der Brauch des Blumenteppechs immer mehr in den einheimischen Bevölkerungsteil eindringt. Alfons Perlick, der den Nachweis erbringt, daß gerade der Industrieraum ein wirkamerer Verwah- und Funktionsraum für die neuen Bindungen und Erhaltungszustände ist als das übrige Land, führt als Beispiele u. a. den im schlesisch-oberschlesischen Kohlengbiet gefeierten Barbaratag an, der nach der Einwanderung der ostdeutschen Bevölkerungsteile in den westdeutschen Bergrevieren geradezu zu einem Tag der Heimat wurde. Die Neugestaltung des Martinstages in der Vertriebenensiedlung Espelkamp durch die evangelische Gemeinde seit 1953, die Neubelebung des Weihnachtsbrauchums — die Einführung des ostdeutschen Rorateamtes, die stetig sich vervollständigende Einbürgerung der ostdeutschen Mitternachtsmesse, der Eingang des „Transeamus“ in die Feierlichkeit der Weihnachtsmesse — die Verbreitung der Hedwigsverehrung, die neue Wertung vieler bisher im Hintergrund gestandenen westdeutscher Gnadennorte durch das Wallfahren ostdeutscher Katholiken, das alles zeugt in beredter Sprache von dem auch an anderer Stelle schon festgestellten fruchtbaren Durchdringungsprozeß.

Das Jahrbuch legt Zeugnis davon ab, daß sich die Volkkunde der durch die Vertreibung geforderten (und eingangs von Karasek auch erwähnten) Bewährungsprobe bewußt ist. Es kann nicht ausbleiben, daß eine Katastrophe wie die Vertreibung der Volkkunde einen wesentlichen Zuwachs an menschenkundlicher Vertiefung bringen wird. Blumrich